

FACULTÉ DES LETTRES ET DES SCIENCES HUMAINES
DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE ET D'ÉTHIQUE APPLIQUÉE
UNIVERSITÉ DE SHERBROOKE

LE STOÏCISME IMPÉRIAL ET LA CONVERSION PHILOSOPHIQUE

MÉMOIRE DE MAÎTRISE

par
Jonathan Naud

Sous la direction de
Benoît Castelnérac

Automne 2010

I- 2468



Library and Archives
Canada

Published Heritage
Branch

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque et
Archives Canada

Direction du
Patrimoine de l'édition

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file *Votre référence*
ISBN: 978-0-494-79768-6
Our file *Notre référence*
ISBN: 978-0-494-79768-6

NOTICE:

The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

The author retains copyright ownership and moral rights in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

AVIS:

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.


Canada

Membres du jury :

Benoît Castelnérac, directeur de recherche

Sébastien Charles, examinateur

Laurent Giroux, examinateur

Président : Andrius Valevicius

Résumé : Ce mémoire cherche à mieux comprendre le phénomène de la conversion philosophique dans l'Antiquité, plus particulièrement dans le stoïcisme impérial (Sénèque, Épictète, Marc Aurèle). Après une analyse conceptuelle de la conversion qui s'appuie sur des sources contemporaines, ce mémoire fait l'étude des interprétations de la conversion stoïcienne par Pierre Hadot et Michel Foucault. Cette étude se conclut sur le constat de problèmes importants dans ces deux interprétations. Ce mémoire poursuit avec une analyse lexicologique des termes grec (*epistrophè*) et latin (*conversio*) pouvant désigner la conversion dans le corpus stoïcien. Cette analyse se termine sur un autre constat d'échec, rejetant ces termes comme des traductions du concept de conversion. Le dernier chapitre de ce mémoire montre qu'en inscrivant le stoïcisme et Épictète en particulier dans la tradition protreptique socratique on peut mieux comprendre la conversion stoïcienne.

Mots-clés : Conversion; Epistrophè; Protreptique; Elenchos; Stoïcisme; Michel Foucault; Pierre Hadot;

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.....	1
1. PROBLEMATIQUE.....	1
2. HORIZON DE RECHERCHE	3
3. HYPOTHESES DE TRAVAIL	5
4. METHODOLOGIE.....	7
PREMIÈRE PARTIE : LA CONVERSION SELON NOS CONTEMPORAINS	9
CHAPITRE 1 QU'EST-CE QUE LA CONVERSION?.....	10
1. INTRODUCTION.....	10
1 1 <i>La marque du christianisme</i>	10
1 2 <i>Le problème des sources</i>	11
2. QU'EST-CE QUE LA CONVERSION?	14
2 1 <i>Un passage</i>	14
2 2 <i>Un processus</i>	16
2 2 1 Un choix .	17
I) Une prise de conscience .	17
II) Un modele, une promesse	19
III) Un renoncement	20
IV) Une decision	22
2 2 2 Un travail de purification	23
2 2 3 Un salut	25
3. LE PROTREPTIQUE * LE PREMIER APPEL A LA CONVERSION.....	26
4. HADOT ET FOUCAULT : DEUX INTERPRETATIONS DE LA CONVERSION .	29
CHAPITRE 2 EXERCICES SPIRITUELS ET TECHNIQUES DE SOI.....	33
1 INTRODUCTION.....	33
2 PIERRE HADOT ET LES EXERCICES SPIRITUELS	34

2 1	<i>Parcours philosophique</i>	34
2 1 1	Courte biographie	34
2 1 2	La philosophie comme maniere de vivre	35
2 1 3	Des exercices spirituels	38
2 1 4	Experience mystique et « sentiment oceanique »	39
2 2	<i>Hadot lecteur des stoiciens se convertir a la philosophie</i>	42
2 2 1	These de Hadot	42
2 2 2	Limites	45
I)	Le rapport entre le logos et l'askesis	46
II)	Philosophie et rationalite	49
3	MICHEL FOUCAULT ET LES TECHNIQUES DE SOI	50
3 1	<i>Parcours philosophique</i>	50
3 1 1	Courte biographie	50
3 1 2	De la folie a la sexualite	53
3 1 3	L'Histoire de la sexualite et les techniques de soi	55
3 2	<i>Foucault lecteur des stoiciens se convertir a la philosophie</i>	57
3 2 1	Theses de Foucault	57
3 2 2	Limites	59
I)	Subjectivite ancienne	60
II)	Liberte	62
III)	Connaissance	63
4	CONCLUSION	65
DEUXIEME PARTIE : LA CONVERSION DANS LES TEXTES STOÏCIENS.....		67
CHAPITRE 3 EPISTROPHÈ ET CONVERSIO		68
1	EPISTROPHE ET CONVERSIO DES MOTS POUR DIRE LA CONVERSION?	68
2	PRESENTATION DU VERBE DE EPISTREPHEIN	69
2 1	Usage courant	69
2 2	Usage philosophique	71
2 2 1	Platon et les autres	71

2 2 2	Epictete	75
2 2 3	Marc Aurele	81
2 3	<i>epistrephein selon Hadot et Foucault</i>	82
2 3 1	Pierre Hadot	82
2 3 2	Michel Foucault	85
3	LA <i>CONVERSIO</i> DE SENEQUE	87
3 1	<i>Le latin et le grec</i>	87
3 2	<i>Convertere dans l'œuvre de Sénèque</i>	88
3 2 1	Brasser les idées, réfléchir	88
3 2 2	Frequenter, converser, s'associer a	88
3 2 3	(Se) tourner vers	89
3 2 4	Attirer (les regard ou l'attention), fasciner	89
3 2 5	Modifier, changer, transformer	90
3 2 6	Revenir (retourner) a, retourner contre	91
3 2 7	Tourner ses pensées vers	92
4	CONCLUSION	94
CHAPITRE 4 LA PHILOSOPHIE PROTREPTIQUE STOÏCIENNE		96
1	INTRODUCTION	96
1 1	<i>Les mots et les choses</i>	96
1 2	<i>Stoïcisme et protreptique</i>	98
2	DE SOCRATE A EPICTETE	100
2 1	<i>Stoïcisme et socratisme</i>	100
2 2	<i>L'elenchos socratique</i>	103
2 3	<i>L'elenchos d'Epictete</i>	109
2 3 1	La refutation	109
2 3 2	Les prenotions	111
3	LA CONVERSION STOÏCIENNE	115
4	CONCLUSION	118

CONCLUSION.....	120
1 RETOUR SUR LES HYPOTHESES DE DEPART ET LA METHODE DE RECHERCHE	120
1 1 1 ^{er} e Partie La conversion selon nos contemporains	120
1 1 1 Essai d'une definition de la conversion	120
1 1 2 La conversion selon Pierre Hadot et Michel Foucault	121
1 2 2 ^e partie la conversion dans les textes stoiciens	124
1 2 1 La deception de l'enquête lexicographique	124
1 2 2 Mise au point concernant Hadot et Foucault	125
1 2 3 La cle la tradition socratique	126
2 EVALUATION DES RESULTATS	127
2 1 Les resultats	127
2 2 Les limites	128
BIBLIOGRAPHIE.....	130
1 EDITIONS UTILISEES DES TEXTES ANCIENS	130
2 BIBLIOGRAPHIE DES AUTEURS CONTEMPORAINS	130

INTRODUCTION

1. Problématique

Dans la recherche actuelle en philosophie ancienne, le thème de la « conversion » philosophique¹ revient fréquemment. Dans sa 6^e lettre à Lucilius, Sénèque remarque que, dans sa quête de sagesse, il ne se contente pas de se corriger, mais il fait l'expérience d'une transformation². Comme le note Paul Veyne³, cette métamorphose est le fruit de la pratique de la vie philosophique. Cette idée que la philosophie entraîne un changement majeur dans la vie de tous les jours, bien qu'elle soit relevée par plusieurs chercheurs, est surtout analysée avec attention dans l'œuvre de Pierre Hadot⁴ et les derniers travaux de Michel Foucault⁵. En effet, leur intérêt pour ce phénomène est sans pareil dans le cercle des chercheurs contemporains.

Toutefois, malgré la présence depuis quelques années de ce thème dans un grand nombre de travaux portant sur la philosophie ancienne, la conversion philosophique a

¹ Par exemple : Michel Foucault, *Le souci de soi*, Paris : Gallimard, 1984, pp. 89-92; *L'herméneutique du sujet*, Paris : Gallimard/Seuil, 2001, pp. 199-219; Pierre Grimal, « Anatomie d'une conversion », *Augustinus* 32 (1987) : pp. 73-78; Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris : Albin Michel, 2002, pp. 223-235 et p. 290; *Introduction aux « Pensées » de Marc Aurèle*, Paris : LGF, 2005, p. 491; Paul Veyne, « Préface », dans Sénèque, *Entretiens. Lettres à Lucilius*, Paris : Robert Laffont, 1993, p. XI; André-Jean Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris: PUF, 1973, p. 136.

² *Lettres à Lucilius* 6,1.

³ « Préface », dans Sénèque, *Entretiens. Lettres à Lucilius*, *op. cit.*, p. CX-CXI.

⁴ Cf. « Conversion », dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, *op. cit.*, pp. 223-235; *ibid.*, p. 290; *Introduction aux « Pensées » de Marc Aurèle*, *op. cit.*, p. 491.

⁵ Cf. *L'herméneutique du sujet*, *op. cit.*, pp. 182-183.

rarement fait l'objet d'une étude approfondie. Dans la très grande majorité des cas, l'existence d'une conversion philosophique est notée au passage sans que le sens de cette expression soit défini clairement. Non seulement Hadot et Foucault s'y intéressent davantage que les autres, mais ils se distinguent aussi en faisant de la conversion philosophique un objet d'étude en lui-même. Sous cet angle, leurs travaux sont d'un intérêt particulier pour celui qui souhaite mieux comprendre ce phénomène dans les écoles philosophiques de l'Antiquité.

Pourtant, malgré des affinités apparentes entre les études de Hadot et de Foucault, une lecture plus approfondie nous révèle des divergences importantes. D'une part, Pierre Hadot caractérise la conversion philosophique à l'aide de deux pôles principaux : *l'epistrophê* (désignant un mouvement de retour à l'origine) et la *metanoia* (désignant un repentir qui provoque une transformation/renaissance). Loin d'être opposés, ces deux pôles représentent plutôt deux mouvements présents à différents degrés dans les écoles philosophiques anciennes (du platonisme jusqu'au néoplatonisme) et dans le christianisme naissant. La conversion est selon lui une *transformation de soi*. D'autre part, Michel Foucault croit qu'il existe un troisième pôle, le « soi », qui aurait joué un rôle prédominant dans la période couvrant les deux premiers siècles de notre ère. Ce pôle aurait marqué le phénomène de la conversion au point qu'on pourrait parler, pour cette époque, d'une *conversion à soi*. La conversion serait alors une constitution du soi.

Le problème que pose le désaccord entre Hadot et Foucault pour l'étude de l'histoire de la philosophie est le suivant : sur quoi pouvons-nous nous appuyer pour croire qu'il y ait une conversion rattachée aux différentes écoles philosophiques de l'Antiquité? Poser cette question nous conduit aux problèmes suivants : quels mots ont été employés dans

l'Antiquité pour désigner l'idée de la conversion? La conception de ce phénomène varie-t-elle selon les différentes écoles philosophiques? Quelle place occupent l'*épistrophê* (retour à l'origine) et la *metanoia* (transformation/renaissance) dans l'idée de conversion philosophique? De quelle manière conçoit-on la philosophie s'il faut s'y convertir? Par quels moyens se réalisait concrètement le processus de conversion?

Ce mémoire veut contribuer à améliorer notre compréhension du phénomène de la conversion philosophique dans l'Antiquité.

2. Horizon de recherche

Afin de mieux comprendre le phénomène de la conversion philosophique dans l'Antiquité, nous ferons l'étude de manière plus précise des textes de Sénèque (~1-65), d'Épictète (~55-135) et de Marc Aurèle (121-180), les trois principaux représentants du stoïcisme impérial. Ce choix se fonde sur deux raisons principales. Premièrement, ces auteurs présentent l'avantage de nous avoir légué une œuvre littéraire relativement importante. Les textes de Sénèque nous sont presque tous accessibles, nous avons les propos d'Épictète tels qu'ils ont été recueillis par Arrien⁶ et les *Pensées* de Marc Aurèle. Quant aux doctrines de leurs prédécesseurs, nous disposons d'un bon nombre de témoignages fiables pour y avoir accès. Par conséquent, les recherches portant sur le stoïcisme peuvent prétendre à un très grand caractère scientifique puisqu'elles ne sont pas réduites exclusivement à la reconstitution des doctrines à partir de fragments épars.

⁶ Nous n'avons vraisemblablement pas l'ensemble du texte d'Arrien. Certains témoignages (Aulu-Gelle, XIX, 1, 14) laissent entendre qu'il y aurait d'autres livres aux *Entretiens* (au moins un). Cependant, rien ne laisse penser que ces parties perdues contiennent des différences substantielles avec le reste de l'œuvre.

Le deuxième motif de notre sélection est que les études contemporaines qui portent spécifiquement sur le stoïcisme (de Zénon à Marc Aurèle) ne traitent pas de la conversion philosophique. La raison en est, d'une part au moins, que tous les stoïciens ne partagent pas le même souci pédagogique. Alors que les stoïcismes ancien et moyen semblent avoir été essentiellement riches en débats doctrinaux, le stoïcisme tardif pour sa part semble avoir été davantage préoccupé par des questions éthiques accessibles à un plus large public⁷. On peut supposer que, attirant ainsi davantage de disciples, les débats portant sur l'éducation au stoïcisme sont alors devenus plus importants. Même s'ils ne sont pas reconnus pour avoir fait de grands développements doctrinaux, Sénèque, Épictète et Marc Aurèle ont marqué leur école par l'insistance avec laquelle ils exhortent à la philosophie et traitent de questions de pédagogie (c'est la raison pour laquelle ces auteurs sont aussi particulièrement étudiés par Hadot et Foucault). Remarquons cependant que, bien que ces derniers stoïciens aient été originaux sous cet aspect, il n'en demeure pas moins que la pédagogie avait pour objectif de transmettre un contenu doctrinal. Un intérêt pour la pédagogie ne peut donc pas faire l'économie d'un intérêt pour la doctrine. Étudier le stoïcisme impérial c'est donc aussi l'étudier à la lumière des doctrines de leurs prédécesseurs.

Plus haut, nous avons évoqué la rareté des études philosophiques contemporaines portant sur le concept de conversion philosophique dans le stoïcisme. À proprement parler, nous n'avons trouvé aucun texte de cette nature. Un petit nombre de textes – ceux de Hadot et de Foucault – traitent du phénomène de la conversion philosophique propre

⁷ Je ne prétends pas que la philosophie, à l'époque impériale, aurait connue une sorte de démocratisation. Mais, bien qu'elle demeurât une discipline propre à une certaine élite sociale, une plus grande part de cette classe sociale pouvait éprouver un intérêt pour des questions éthiques, plutôt qu'épistémologiques.

aux philosophies hellénistiques et romaines en général. Cependant, bien qu'ils prétendent traiter de l'ensemble des philosophies hellénistiques, ces deux auteurs appuient essentiellement leurs propos sur des extraits du corpus stoïcien de Sénèque, d'Épictète ou de Marc Aurèle. Dans le cadre de notre recherche, en raison de la taille importante de leur œuvre portant sur ce sujet, Hadot et Foucault constitueront nos principales ressources pour l'étude de la conversion. Cependant, quelques autres ouvrages portant sur le phénomène général de la conversion serviront à enrichir notre recherche. C'est le cas notamment du livre classique de Arthur Darby Nock, *Conversion : the Old and the New in Religion From Alexander the Great to Augustine of Hippo* et celui un peu moins classique, mais tout aussi pertinent de Paul Aubin, *Le problème de la conversion*.

3. Hypothèses de travail

Notre objectif de recherche est de dégager le sens du concept de conversion philosophique employé dans les textes de Sénèque, d'Épictète et de Marc Aurèle. Quelques hypothèses guideront notre travail. Tout d'abord, comment distinguer, à cette époque, la conversion philosophique de la conversion religieuse? Puisque le christianisme était encore naissant dans les deux premiers siècles de notre ère, il était encore loin d'être une doctrine dominante et on peut difficilement s'imaginer que les philosophes de cette époque s'en soient inspirés pour développer leur concept de conversion. Quant à elle, la philosophie stoïcienne était largement connue dans les milieux intellectuels et reposait sur une tradition déjà vieille de quatre siècles. Sans doute que les stoïciens romains, s'ils exigeaient une conversion, devaient s'appuyer sur cette tradition plutôt que sur un phénomène religieux naissant. Aussi, l'organisation des religions païennes était fondamentalement différente de celle que connaîtra plus tard le

christianisme. Rien n'indique que les fidèles avaient à se convertir au culte d'un dieu païen. Au contraire, il semble que la pratique des cultes soit un élément culturel relativement marginal dans la vie des fidèles, ce qui permettait à un même individu de pratiquer plusieurs cultes en toute harmonie. Pourtant, on connaît le rôle fondamental qu'a joué la conversion dans l'histoire du christianisme. Il y a tout lieu de croire que la réflexion portant sur la conversion n'appartenait pas en propre à certains spécialistes du sujet, mais qu'elle imprégnait largement la philosophie et l'univers religieux général des premiers siècles de notre ère.

Ensuite, nous croyons que le concept de conversion philosophique est lié à une certaine compréhension de ce qu'est la philosophie. Il est difficile d'imaginer une discipline qui défendrait des intérêts purement théoriques et qui exigerait en même temps qu'on s'y convertisse. Au contraire, il faut que la philosophie soit fortement marquée par un souci pratique et existentiel, c'est-à-dire qu'elle réponde à un certain nombre d'objectifs qui se situent dans le domaine de la vie courante. Mais en même temps, il faut que ces objectifs pratiques s'appuient sur un certain corpus de connaissances, de principes qui les justifient. En effet, si elle est bien une *sagesse*, cette philosophie ne doit pas uniquement être un guide pratique à l'intention des disciples, elle doit aussi avoir quelque rapport avec la recherche de la vérité.

Enfin, quels outils étaient à la portée des disciples pour se convertir à la philosophie? Il semble bien qu'il y ait eu chez Sénèque, Épictète et Marc Aurèle un discours pédagogique qui permette d'accéder au discours philosophique. Ce discours pédagogique présente un certain nombre d'outils, se présentant essentiellement sous la forme d'exercices, qui rendent accessible le discours philosophique au disciple, permettant ainsi

d'atteindre des objectifs pratiques. Les exercices de méditation, de régime, d'endurance, d'habituation semblent bien être subordonnés à la nécessité de la conversion philosophique. Cependant, il n'est pas nécessaire que la doctrine théorique au fondement du stoïcisme traite elle-même de conversion philosophique. Il semble qu'il faille distinguer dans le stoïcisme un discours doctrinal purement philosophique et théorique et un discours pédagogique intéressé par le problème de la conversion.

4. Méthodologie

Pour mener à bien cette entreprise, il nous faudra procéder de la façon suivante. Avant de plonger dans les textes stoïciens, il nous faudra dégager le sens du concept contemporain de la conversion. En effet, les commentateurs prétendent qu'il y a une conversion philosophique stoïcienne en s'appuyant d'abord sur ce que nous appelons aujourd'hui la conversion et non sur une signification ancienne de ce mot qui aurait changé depuis. Ce n'est donc que dans un deuxième temps que nous pourrons analyser les textes anciens pour voir si nous y trouvons une forme de conversion telle que nous la comprenons de nos jours. Cette méthode à rebours est nécessaire pour bien juger la valeur des commentaires contemporains sur le stoïcisme.

Nous aurons donc tout d'abord à définir de façon générale l'objet de notre recherche, c'est-à-dire le concept de conversion en général. Pour ce faire, nous nous appuierons sur les principales études spécialisées portant sur le phénomène de la conversion. Nous devons esquisser la genèse du discours sur la conversion dans la philosophie ancienne, mais aussi l'origine des débats contemporains sur le même sujet, en particulier celui confrontant Pierre Hadot et Michel Foucault. Enfin, il nous faudra distinguer la conversion philosophique et la conversion religieuse. Nous ne voulons pas aborder le

stoïcisme comme une manifestation philosophique du phénomène religieux, mais bien comme une école dont les pratiques et les discours sont d'abord et avant tout philosophiques.

Ensuite, nous aurons à rappeler et à préciser le désaccord entre Hadot et Foucault concernant la conversion. Il nous faudra présenter leurs œuvres philosophiques respectives dans lesquelles le problème de la conversion est apparu. Nous serons alors en meilleure position pour mettre en lumière les écarts philosophiques qui séparent les notions de conversion des deux auteurs en regard du stoïcisme impérial.

Enfin, nous aurons à analyser le concept de conversion dans les textes stoïciens que nous avons identifiés. D'une part, nous ferons la recension des mots employés par ces auteurs pour parler de la conversion à la philosophie. D'autre part, nous identifierons les passages dans lesquels les auteurs présentent des images pour parler de la conversion et les techniques qu'ils recommandent pour provoquer la conversion philosophique. Nous éclairerons ces passages au moyen des doctrines stoïciennes qu'ils présupposent.

PREMIÈRE PARTIE : LA CONVERSION SELON NOS CONTEMPORAINS

Chapitre 1

QU'EST-CE QUE LA CONVERSION?

1. Introduction

1.1 La marque du christianisme

Comment peut-on définir de manière générale le phénomène de la conversion, qu'il soit observé dans un cadre religieux ou philosophique? Que veut dire l'expression : « Il s'est converti »? Même si, dans le cadre de cette étude, nous nous concentrons sur l'acception philosophique de cette expression, il est évident que nous ne pouvons ignorer complètement son acception religieuse, plus particulièrement chrétienne, pour au moins deux raisons. D'abord, compte tenu du rôle qu'a joué l'Église catholique dans l'histoire de l'Occident et de la place de la conversion dans cette histoire, il serait difficile d'évoquer l'idée de la conversion sans sa connotation religieuse. Ensuite, comme les stoïciens de l'époque impériale ont évolué dans un contexte où cette Église prenait naissance et occupait de plus en plus de place dans l'espace intellectuel, il est difficile de distinguer les éléments philosophiques des éléments religieux. D'ailleurs, comme nous le verrons plus bas, plusieurs caractéristiques propres à la conversion chrétienne étaient déjà observables dans les écoles philosophiques et complètement absentes des cultes païens. Voici ce que dit l'historien des religions Arthur D. Nock à ce sujet :

There was therefore in these rivals of Judaism and Christianity no possibility of anything which can be called conversion. In fact, the only context in which we find it in ancient paganism is that of philosophy, which held a clear concept of two types of lifes, a higher and a lower, and which exhorted men to turn from the one to the other¹.

Partant, il semble impossible de faire fi de la lecture chrétienne du stoïcisme par les premiers Pères de l'Église. Ces derniers ont explicité et développé durablement une théorie de la conversion demeurée d'abord implicite chez les philosophes grecs. Aujourd'hui, étudier le phénomène de la conversion, c'est faire l'étude d'un objet qui semble d'abord appartenir à l'univers religieux². Voilà aussi pourquoi il est important de confronter les textes philosophiques aux différents éléments qui caractérisent la conversion afin d'évaluer s'ils préfigurent le phénomène de la conversion religieuse.

1.2 Le problème des sources

Pour savoir s'il existe une conversion à la philosophie stoïcienne à l'époque impériale (représentée par Sénèque, Épictète et Marc Aurèle) et, si tel est le cas, sous quelle forme elle se présente, il est nécessaire d'établir une définition opératoire de notre objet de recherche. Pour y arriver, il faut, dans un premier temps, prendre connaissance des recherches existantes sur le sujet. Or, nous faisons rapidement face à un problème de taille, celui de la rareté des sources. La conversion, qu'elle soit religieuse ou philosophique, est rarement discutée explicitement dans les études de textes anciens³.

¹ A. D. Nock, *Conversion : the Old and the New from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1998, p. 14.

² Paul S. MacDonald, « Philosophical Conversion », *Philosophy & Theology* 10 (1997) : pp. 303-304.

³ Mise à part toute la littérature des récits de conversions (celle d'Augustin en particulier). Cependant, ces derniers sont insatisfaisants puisqu'ils n'ont pas pour objectif d'expliquer ce qu'est la conversion, mais seulement d'en faire le récit. Ainsi, ces textes supposent bien une notion de conversion, mais celle-ci demeure toujours implicite et n'est jamais explicitée ni critiquée. La compréhension du phénomène de la conversion par le lecteur est prise pour acquise par l'auteur.

Chez les philosophes en particulier, presque personne ne s'est intéressé à définir ce qu'est la conversion. Au début du siècle dernier (en 1902), William James, dans *The Varieties of Religious Experience*, consacre deux chapitres à l'analyse de ce sujet. À y regarder de plus près, on constate cependant que cet ouvrage relève plus de la psychologie de la religion que de la philosophie. L'auteur y fait l'étude de différents phénomènes religieux du point de vue de leurs manifestations psychologiques. De plus, il ne s'agit pas d'une recherche consacrée au phénomène de la conversion. Seuls deux chapitres sur vingt s'y arrêtent spécifiquement. Malgré tout, selon nos recherches, *The Varieties of Religious Experience* serait la première étude qui s'intéresse à définir le phénomène de la conversion, ce qui suffit à le recommander à notre attention.

Dans le domaine de l'histoire des religions, Arthur D. Nock a publié, en 1933, *Conversion : the Old and the New from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, un ouvrage central pour l'histoire intellectuelle de la conversion, puisqu'il s'agit de la première, mais surtout de la plus importante monographie entièrement consacrée à ce sujet. Malgré tout, on peut parler d'un ouvrage solitaire qui n'a connu que peu de successeurs. Comme on a pu le dire au sujet de cet ouvrage,

Il est considéré comme une œuvre pionnière, de référence, géniale par certains aspects, mais dans le même temps, c'est-à-dire aux mêmes historiens, il semble ne pas servir : il n'est quasiment jamais cité, il n'est pas utilisé. Il fait bien partie de ces bibliographies générales que l'on compose régulièrement sur le christianisme ancien, mais, depuis longtemps, il n'est plus discuté. Œuvre novatrice et solitaire, comme le dit Arnaldo Momigliano, qui s'étonnait d'une telle solitude et de l'abandon des voies qu'elle avait ouvertes⁴.

Dans ces pages, Nock fait une étude exhaustive du phénomène de la conversion du V^e siècle avant J.-C. au IV^e siècle après J.-C., en fonction de la définition que nous avons

⁴ Christian Décobert, « La conversion comme aversion », *Archives de sciences sociales des religions* 104 (1998) : p. 33.

aujourd'hui de cette notion. L'éventail des perspectives auxquelles il s'intéresse donne à cet ouvrage un avantage particulier. En plus des cultes païens et du christianisme naissant, l'ouvrage accorde une attention toute spéciale aux écoles philosophiques hellénistiques.

Une troisième étude, *Le problème de la « conversion »* par Paul Aubin, se situe quant à elle sur le terrain de l'exégèse théologique. Dans cet ouvrage, l'auteur fait une étude diachronique de l'usage d'*epistrophè*, un terme directement associé par les premiers chrétiens au concept de la conversion. Aubin explique que ce mot, d'abord employé fréquemment dans le langage populaire, est devenu plus tard, avec *metanoia*, une expression très technique qui servait à désigner spécifiquement la conversion chrétienne. Cette longue mutation de sens a été rendue possible grâce à la rencontre d'un usage philosophique et d'un usage biblique d'*epistrophè*. Nous reviendrons plus en détail sur cet usage philosophique dans le chapitre 3. Pour l'instant, notons seulement que la recherche d'Aubin est lexicalement limitée à un seul verbe (*epistrephein*) et à un seul nom (*epistrophè*). Notons aussi que la conversion dont il est question dans cette étude est surtout reliée au domaine religieux (chrétien) et très peu à la philosophie.

Mis à part quelques articles plus récents au sujet de la conversion, n'apportant aucune nouveauté majeure pour la compréhension générale du phénomène, ces trois ouvrages constituent l'essentiel de la recherche spécialisée sur le phénomène de la conversion. Bref, à l'exception du travail de Nock, qui date déjà de trois quarts de siècle et qui est, pour ainsi dire, tombé dans la solitude la plus complète, il existe très peu d'études dont l'objectif principal est de définir *globalement* le phénomène de la conversion. Il faudra

donc tenter de rendre explicites les caractéristiques de cette notion pour être en mesure d'évaluer si elle est bien présente dans les textes stoïciens de l'époque impériale.

2. Qu'est-ce que la conversion?

2.1 Un passage

Comme nous l'avons vu avec la citation de Nock à la fin de la section 1.1, l'idée de conversion entraîne avec elle celle d'un passage d'une vie initiale à une autre, nécessairement différente de la première. Lorsque nous disons : « Il s'est converti *au christianisme* », nous évoquons implicitement que cette personne n'était pas chrétienne et nous affirmons explicitement qu'elle a choisi de le devenir à un certain moment. Cependant, l'idée de conversion ne recouvre pas totalement celle de passage, puisque tout passage n'est pas nécessairement une conversion. Si quelqu'un passait d'un état de maladie à la santé par le travail naturel de ses anticorps, il serait évidemment incorrect d'en conclure qu'il s'est converti à la santé.

Nock établit donc la définition suivante :

By conversion we mean the reorientation of the soul of an individual, his deliberate turning from indifference or from an earlier form of piety to another, a turning which implies a consciousness that a great change is involved, that the old was wrong and the new is right⁵.

William James, dans *The Varieties of Religious Experience*, définit quant à lui la conversion ainsi :

To be converted, to be regenerated, to receive grace, to experience religion, to gain an assurance, are so many phrases which denote the process, gradual or sudden, by which a self hitherto divided, and consciously wrong inferior and unhappy, becomes unified and consciously right superior and happy, in consequence of its firmer hold upon religious

⁵ A. D. Nock, *Conversion*, op. cit., p. 7.

realities This at least is what conversion signifies in general terms, whether or not we believe that a direct divine operation is needed to bring such a moral change about⁶.

Dans ces deux définitions, le premier élément essentiel pour parler d'une conversion est la transformation du soi (*soul, self*) qui caractérise le passage d'un état à un autre. C'est la même idée qui se trouve derrière le mécanisme de conversion d'une unité de mesure. Quand on convertit des kilos en livres, on « transforme l'identité » d'une unité de mesure métrique en une unité impériale. Au contraire, bien que le passage à la santé (par exemple la guérison de la grippe) change inévitablement l'aspect extérieur, il serait abusif de dire qu'il transforme la personne dans son identité intrinsèque, c'est-à-dire dans l'expérience intime qu'elle a d'elle-même⁷. Devenir chrétien change fondamentalement la représentation qu'on a de soi-même. On se reconnaît alors comme le fils d'un Dieu unique et trinitaire par lequel on est aimé, grâce auquel on est venu à la vie et à l'égard duquel on a une responsabilité morale. Après la conversion, on devient « quelqu'un d'autre ». Dans son livre *Le problème de la conversion*, Paul Aubin rappelle que la conversion doit se rendre jusqu'au « cœur »⁸.

Le deuxième critère essentiel pour parler d'une conversion repose sur l'« exclusivité » du choix. Si on se convertit au christianisme, cela signifie qu'on renonce à toute autre croyance incompatible avec cette religion. Ce second élément est en quelque sorte un corollaire du premier puisque, si la conversion implique une transformation de soi, il faut respecter un certain principe d'unité et d'unicité en soi pour se construire une identité. Un même sujet ne pourrait être à la fois pleinement chrétien et pleinement musulman sans

⁶ William James, *The Varieties of Religious Experience*, New-York Barnes & Noble, 2004, p 171

⁷ Il ne faut pas compter dans cet exemple les cas de maladies chroniques ou celles particulièrement graves comme le cancer. Dans ces situations, il est difficile d'affirmer que le rapport à soi n'est pas différent qu'on tombe malade ou qu'on guérisse.

⁸ Paul Aubin, *Le problème de la conversion*, Paris Beauchesne, 1963, p 41

ressentir une forte tension à l'intérieur de lui-même. Cette idée d'exclusivité est clairement exprimée par Sénèque dans ses *Lettres à Lucilius* :

Éveillons-nous donc, afin de pouvoir confondre nos erreurs. Or, la philosophie seule nous réveillera; seule elle dissipera un sommeil accablant. Consacre-toi tout à elle. Tu es digne d'elle; elle est digne de toi. Jetez-vous dans les bras l'un de l'autre. Refuse ton affection à tout autre objet, bravement, ouvertement. Tu n'as pas à être philosophe à titre révocable⁹.

Dans cet extrait, Sénèque, qui parle de philosophie et non de religion, appelle Lucilius à s'y consacrer entièrement plutôt qu'à tout autre objet s'il veut s'« éveiller ». Cet « éveil » représente la sortie d'un état d'erreur (qu'on peut comparer à un rêve) causé par le manque d'attention portée à la vérité.

Bref, une conversion est une transformation de soi (de l'âme) basée sur un choix exclusif (c'est-à-dire unique).

2.2 Un processus

S'il est possible de traiter la conversion en termes de passage, comme il a été mentionné plus haut, tout passage n'est pas nécessairement une conversion. Dans la mesure où elle implique une *transformation* de soi, la conversion suppose l'idée d'un mécanisme qui permet de réaliser cette opération. Le processus, pour réaliser complètement la transformation, peut être plus ou moins long selon les exigences à remplir et le chemin à parcourir. S'il est impossible de définir une durée nécessaire pour accomplir la conversion, il est possible d'identifier certaines étapes importantes à franchir par celui qui souhaite se convertir. Celles-ci représentent le cheminement psychologique (celui de la *psychè*, de l'âme) du progressant : le choix, la purification et le salut.

⁹ *Lettres à Lucilius* 53,7.

2.2.1 *Un choix*

Un des éléments fondamentaux de la conversion est sans doute son aspect subjectif : la conversion est toujours un événement dans la vie du sujet qui lui permet de se transformer profondément. Cette transformation est volontaire puisqu'elle se présente comme le résultat d'un choix de vie, arrêté par le sujet. C'est la raison pour laquelle Nock¹⁰ définit la conversion comme un retournement délibéré (*deliberate turning*). Cette résolution est elle-même un geste complexe qui s'opère en passant par quelques étapes bien distinctes. Celui qui se convertit n'est cependant pas seul dans ce processus délibératif, il a besoin d'un contact avec l'altérité sous deux aspects : 1) un « Autre » qui vient le sortir de son aveuglement en lui faisant la promesse 2) d'une « autre » vie, une vie meilleure, demeurée jusque-là inconnue.

1) Une prise de conscience

Comme nous l'avons mentionné, la conversion est une transformation profonde de nous-mêmes, de notre identité. Dans l'article « Conversion » publié dans son livre *Exercices spirituels et philosophie antique*, Pierre Hadot en parle comme d'un arrachement : « Dans l'Antiquité, la philosophie était essentiellement conversion, c'est-à-dire retour à soi, à sa véritable essence, par un violent arrachement à l'aliénation de l'inconscience »¹¹. Quelles considérations peuvent pousser un individu à se transformer? Pourquoi quelqu'un décide d'entrer dans un processus de conversion religieuse ou philosophique? Pour en arriver là, le sujet doit expérimenter une *prise de conscience* à l'égard de son état actuel et réel qui lui révèle une incompatibilité logique entre cet état et

¹⁰ Cf. la citation de Nock, p. 14.

¹¹ Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 231.

un état meilleur qu'il désire. Autrement dit, le sujet doit se rendre compte qu'il n'emprunte pas le bon chemin pour atteindre son idéal. Cette logique est identique à celle mise en œuvre dans les discours protreptiques¹². Le philosophe entre en dialogue avec un non-philosophe et lui révèle l'incompatibilité entre sa vie réelle et l'idée qu'il se fait de la vie heureuse. Tournons-nous encore vers Sénèque :

Je veux là-dessus t'enseigner à quels indices tu te rendras compte que tu n'es pas un sage. Le sage idéal abonde en joie, en gaieté paisible. Rien ne saurait l'émouvoir. Il vit de pair avec les dieux. Et maintenant examine-toi. Jamais tu n'es d'humeur chagrine? Nulle espérance n'éveille dans ton âme une attente de l'avenir? Au cours des jours et des nuits remarques-tu en toi cette égalité permanente, cette tenue d'une âme qui plane haut, dans la satisfaction de soi-même? Alors tu es parvenu au comble du bonheur humain. Mais, si tu vas cherchant partout le plaisir, tous les plaisirs, sache qu'il te manque en sagesse exactement ce qui te manque en vraie joie. Tu aspiras à ce dernier état, mais tu fais fausse route, toi qui comptes y atteindre au milieu des richesses, au milieu des honneurs; autant dire : toi qui quêtes la joie au milieu des soucis. Les biens trompeurs dont tu attends liesse et plaisir n'engendrent que la souffrance¹³.

Une alternative s'impose alors au non-philosophe : ou bien il poursuit sa vie telle qu'elle est actuellement, c'est-à-dire contraire à son idéal, ou bien il se retourne vers son idéal qu'il a trop négligé, s'y *convertit*, et prend les moyens requis pour le réaliser. Cette alternative est nécessaire, puisque le sujet est dans l'impossibilité de poursuivre sa vie sans rien y changer tout en espérant réaliser son idéal de vie. Or, cet idéal est présenté, lui aussi, par les textes protreptiques comme une nécessité logique en regard de la nature humaine à laquelle nous participons tous.

Dans ce dernier texte [*Protreptique* de Jamblique], et dans les protreptiques en général, les formules exprimant le devoir de philosopher sont nombreuses : il est en effet naturel de rechercher son bien, et en cela, la philosophie, dans le protreptique, et contrairement à d'autres modes d'expression philosophique, est présentée comme une nécessité¹⁴ [...].

¹² Nous reviendrons plus attentivement sur la nature des protreptiques aux pages 26 et *sq.*

¹³ *Lettres à Lucilius* 59,14.

¹⁴ Sophie Van der Meeren, « Le protreptique en philosophie : essai de définition d'un genre », *Revue des études grecques* 115 (2002), p. 605.

Par le fait même, la conversion est, elle aussi, nécessaire. La mécanique argumentative du protreptique religieux présente essentiellement la même nécessité.

II) Un modèle, une promesse

Au moment de faire le choix de sa nouvelle vie, le sujet ne possède pas encore tous les outils pour lui permettre de réaliser son idéal. En fait, il a seulement pris conscience de son état indésirable et sait qu'il veut vivre dans un état meilleur, encore inconnu de lui. Comment savoir s'il serait préférable pour lui d'adopter un autre style de vie? Comment prendre une sage décision sans avoir atteint la sagesse? Le profane a besoin de garanties, de promesses. Celles-ci s'expriment principalement à travers des modèles qui lui sont présentés. Dans le christianisme par exemple, le personnage de Jésus-Christ est fondamental, puisqu'il incarne le modèle à imiter : « Venez à ma suite et je vous ferai pêcheurs d'hommes »¹⁵. Chez les philosophes de l'Antiquité, et ici chez Épicète, on retrouvait aussi ce type de promesses :

Voilà comment je me montrerai à vous, fidèle, réservé, généreux, imperturbable. Pensez-vous donc que je serai immortel? éternellement jeune? exempt de maladie? Non, mais je saurai mourir divinement, je saurai subir la maladie divinement. Cela, je le sais, cela je le puis. Quant au reste, je ne le sais ni ne le puis. Je vous montrerai les nerfs d'un philosophe. Quels nerfs? Un désir toujours satisfait, une aversion qui n'échoue jamais, une propension conforme au devoir, un dessein bien mûri, un assentiment réfléchi. Voilà ce que vous verrez¹⁶.

Pour que ces promesses puissent être efficaces, il faut que le profane fasse confiance à son guide, ce qui n'est possible que s'il lui reconnaît une certaine autorité et une certaine expertise à propos de la vie idéale. On comprend ainsi le rôle majeur que pouvaient jouer les philosophes dans l'Antiquité : c'est parce qu'il y avait déjà des

¹⁵ Mt 4,19.

¹⁶ *Entretiens* II,8, 27-29.

philosophes, déjà heureux, qu'on pouvait leur faire confiance et vouloir embrasser leur style de vie. Le modèle fixe la promesse de la conversion (le bonheur, la vertu, le salut) dans un objet réel, frappant et dont on peut faire l'expérience. Voici ce qu'écrit Épictète :

Qu'est-ce donc qu'un Stoïcien? De même que nous appelons « phidiasque » une statue modelée suivant l'art de Phidias, de même, montrez-moi un homme modelé sur les jugements qu'il profère. Montrez-moi un homme malade et heureux, en danger et heureux, mourant et heureux, exilé et heureux, discrédité et heureux. Montrez-le. J'ai le désir, par les dieux, de contempler un Stoïcien¹⁷.

En philosophie, les caractères philosophiques de Socrate, de Caton et de Diogène le cynique servaient précisément cet objectif.

III) Un renoncement

Reconnaître qu'on est dans un état indésirable, puis faire confiance à un guide qui propose un chemin pour atteindre notre idéal, voilà les deux premières étapes nécessaires au choix de la conversion. Mais rapidement, un troisième élément entre en jeu : le renoncement. On pose une question (comment vivre heureux?), on propose une réponse (en suivant Jésus-Christ, en suivant *ce* philosophe) et par conséquent on renonce aux autres réponses, aux autres chemins. Si le christianisme se présente comme la solution à une vie malheureuse, cela implique que celui qui souhaite s'y convertir doit renoncer aux autres voies qui lui sont proposées (l'Islam, le bouddhisme, l'athéisme, etc.). Voici comment on peut décrire l'exclusivité de ce choix dans la religion chrétienne :

[...] la différence essentielle entre ce qui se passe pour le christianisme (ou, plus largement, les monothéismes) et les autres religions est que pour celles-ci le changement de religion n'était qu'une action d'adhésion. C'est-à-dire que l'adoption d'un nouveau dieu ou le respect d'un nouveau rituel était une décision qui relevait de l'accommodement, ou on pouvait ajouter un nouveau dieu à l'un des autres dieux, l'éradication de ces autres dieux n'était pas nécessaire, n'était pas autoritairement requise. On adhérait donc à un culte comme on adhère maintenant à une organisation; on peut très bien multiplier les adhésions.

¹⁷ *Ibid.* II, 19, 23-24.

En revanche, l'entrée dans le christianisme engageait à un rejet exprimé, explicite, des adhésions anciennes, et qui plus est, elle engageait à une opposition (l'aversion est le fait de se tourner contre) aux cultes anciens; et il est vrai que les récits des convertis en question font état de cette aversion¹⁸.

Cette « aversion », pour reprendre les mots de Christian Décobert, n'est cependant pas une particularité de la conversion chrétienne, car elle était déjà présente dans la pratique philosophique. C'est, comme nous l'avons vu, ce que soulignait déjà Nock¹⁹. Et il suffit d'ouvrir un ouvrage d'Épictète pour le constater :

Tu ne peux accorder ton attention à la fois à l'acquisition des objets extérieurs et à la partie maîtresse de ton âme. Si tu désires les premiers, abandonne la seconde. Sinon, tu n'auras ni l'un ni l'autre, tiraillé que tu seras entre les deux. Si tu désires la seconde, il faut abandonner les premiers²⁰.

Si, en plus de « se tourner vers », la conversion implique de « se détourner de », c'est qu'elle est un mouvement intégral. Se convertir à une religion ou à une philosophie exige un engagement complet. On ne se convertit pas dans une seule sphère de notre vie; comme l'explique Aubin, c'est au contraire toute notre vie qui est soumise à un nouvel éclairage.

Mais si prière, crainte, œuvres de pénitence, sont les composantes ordinaires du *retour* vers Dieu, il faut relever une expression très usuelle : « Se *convertir* de tout son cœur et de toute son âme ». Elle souligne que la véritable *conversion* n'est pas seulement une affaire de rites extérieurs, mais une attitude totale de l'homme [...] ²¹.

Il est difficile de concevoir un individu qui se convertirait au christianisme dans sa vie privée, mais qui poursuivrait parallèlement une vie de mercenaire²². Soit le sujet adopte seulement certaines pratiques chrétiennes (la messe du dimanche par exemple), mais dans

¹⁸ Christian Décobert, « La conversion comme aversion », *op. cit.*, p. 59.

¹⁹ Voir citation p. 11.

²⁰ *Entretiens* IV, 10, 25.

²¹ Paul Aubin, *Le problème de la conversion*, *op. cit.*, p. 41.

²² Il est important ici de faire la distinction entre la *religion* chrétienne qui répond à une quête de sens personnel et l'*institution* chrétienne qui est une organisation humaine inscrite dans certains jeux de pouvoirs. Même s'il est facile de montrer que l'*institution* a usé de violence à plusieurs reprises dans son histoire, la *religion* chrétienne prône quant à elle l'amour de son prochain; elle est contre toute forme de violence. Quand l'*institution* agit en fonction d'exigences politiques et non *religieuses*, nous pouvons dire qu'elle est infidèle, c'est-à-dire qu'elle ne répond pas aux exigences de la conversion.

ce cas il ne se convertit pas, soit le sujet se convertit, et alors il ne peut plus agir à l'encontre des préceptes de sa religion.

IV) Une décision

Prise de conscience, promesse, renoncement, ce sont là les trois éléments à considérer avant de prendre une décision. Si on veut être heureux et que le christianisme propose un chemin, il faut encore qu'on accepte d'adopter cette voie. La conversion a besoin de l'adhésion personnelle et volontaire du sujet pour être possible²³. C'est ce que les différents discours d'exhortation souhaitent provoquer le plus rapidement possible en évoquant un sentiment d'urgence. Marc-Aurèle, philosophe et empereur, donne un bon exemple de l'urgence de ce choix :

Songe depuis combien de temps tu diffères, et combien de fois tu as obtenu des dieux des dates d'échéance, sans en profiter. Il te faut désormais bien comprendre de quel monde tu es une partie, qui est celui qui le gouverne et dont tu es un fragment; comprends aussi qu'il y a une limite de temps qui t'est assignée; si tu ne profites pas de cet instant pour atteindre la sérénité, il passera, toi, tu passeras aussi, et il ne reviendra pas²⁴.

Mais peut-on forcer la conversion? Assimilation n'est pas conversion. Dans certains États où des individus sont contraints par la force à pratiquer une religion, leur croyance personnelle ne change pas pour autant. Si l'adhésion personnelle n'est pas accordée, lorsque la contrainte est levée, on observe parfois un retour à l'ancien culte. Ces individus n'avaient pas renoncé à leurs croyances, ils avaient seulement mis de côté certaines pratiques pour leur propre sécurité.

²³ C'est à notre avis l'élément qui distingue le mieux la conversion de l'obligation à certaines pratiques religieuses ou d'un lavage de cerveau. Pour se convertir, le sujet doit agir délibérément (rationnellement), même si cette réflexion porte sur un élément irrationnel comme une révélation mystique : le sujet ne doit pas y être soumis, mais il doit être en mesure de l'accepter ou de la refuser.

²⁴ *Pensées pour moi-même* II,4.

La révélation ou l'expérience mystique peuvent-elles représenter des formes involontaires de conversion? Bien qu'elles soient sûrement les éléments déclencheurs les plus puissants pour provoquer une conversion religieuse, elles ne réalisent pas en elles-mêmes l'ensemble des transformations intérieures du sujet. La révélation ou l'expérience mystique ne représente que l'expérimentation d'un moment initial précis ou d'un état final que le sujet souhaite (re)vivre. La conversion devra s'opérer suite à l'acceptation de cet événement²⁵. Si elle n'est pas le résultat d'un choix rationnel, elle ne peut répondre à aucune quête de sens²⁶, c'est-à-dire la recherche d'une meilleure compréhension de notre vie.

2.2.2 *Un travail de purification*

La conversion est un processus de transformation de l'identité qui s'installe à la suite d'une libre décision du sujet. Ce processus de transformation peut être défini plus précisément comme une purification. On retrouve ici l'« amélioration de soi » évoquée par Nock lorsqu'il définit la conversion comme un passage de ce qui est mal (*wrong*) à ce qui est bien (*right*). La même idée est exprimée par Sénèque en une formule concise et évocatrice : « Tu te trompes, Lucilius : de cette vie à la vie du sage on ne fait que monter »²⁷. Progresser vers la sagesse, c'est quitter un état médiocre, vicieux, imparfait

²⁵ Paul S. MacDonald, « Philosophical Conversion », *op. cit.*, pp. 308-309. Nous nous éloignons ici du travail de MacDonald qui présente la révélation surprise de saint Paul sur le chemin de Damas comme le modèle paradigmatique de la conversion religieuse. Cet auteur semble négliger l'acceptation subséquente nécessaire pour parler réellement d'une conversion. Saint Paul aurait pu refuser cet appel en raison de la liberté fondamentale attribuée à l'homme par Dieu. La révélation est un événement existentiel profond qui peut provoquer ensuite une conversion, mais elle ne peut en aucun cas constituer à elle seule la conversion.

²⁶ Je reprends ici l'expression de Christian Décobert à propos de la conversion personnelle : « [...] quête de sens comme impossibilité de concilier ce qui semble naturel et ce qui est supranaturel dans le monde; conversion comme révélation de la raison d'être du monde, comme retour à une totalité de compréhension du monde [...] » (« La conversion comme aversion », *op. cit.*, p. 59).

²⁷ *Lettres à Lucilius* 21,2.

pour atteindre un état noble, vertueux et parfait. Cette amélioration de soi, cette progression, est au centre de la promesse faite pour inciter à se convertir. Le guide doit donner l'assurance que le progrès est possible pour convaincre quiconque d'emprunter son propre chemin vers le bonheur. Comme l'écrit Épictète : « Mais vois s'il y a quelqu'un d'entre nous qui, s'appliquant tout entier à conformer sa personne et sa vie à la nature, ne progresse pas. Tu n'en trouveras pas un²⁸. » C'est grâce à cette promesse d'amélioration de soi que le sujet choisira de se convertir.

Si la purification est un progrès, un processus qui nous transforme pour le mieux, un travail est donc nécessaire pour la réalisation de cette transformation. Sénèque s'appuie clairement sur la relation qui existe entre l'amélioration de soi et le travail sur soi dans sa correspondance avec Lucilius.

Il y a du travail à fournir et, à la vérité, ce travail même n'est pas grand, si seulement, comme je l'ai dit, nous commençons à former, à redresser notre âme avant que les penchants mauvais s'y endurent. Même en cas d'endurcissement, je ne désespère pas. Il n'est rien que n'emporte un opiniâtre labeur, un zèle soutenu et intelligent²⁹.

La vertu ne te tombera pas du ciel. Ce n'est pas non plus au prix d'une légère peine, d'un mince labeur qu'on en acquiert la connaissance. Mais ce labeur vaut d'être fourni quand il assure d'un seul coup la possession de tous les biens, car il n'est qu'un seul bien qui est l'honnête. Tu ne trouveras rien de véritable, rien d'assuré dans tout ce qui a la faveur de l'opinion³⁰.

Sénèque relève ici deux éléments majeurs de la conversion. Dans le premier extrait, il souligne que le travail garantit le progrès de celui qui s'y consacre, car il n'est jamais impuissant face à nos défauts ou à nos mauvaises habitudes. Encore une fois, il s'agit d'une garantie qui permettra de convaincre celui qui n'a pas encore choisi d'entreprendre ce progrès ou d'encourager quelqu'un qui s'y est déjà engagé, mais qui n'est pas encore

²⁸ *Entretiens* III,6,4.

²⁹ *Lettres à Lucilius* 50, 5-6.

³⁰ *Lettres à Lucilius* 76,6.

complètement transformé, comme c'est le cas de Lucilius. Dans le second extrait, il souligne que, si le travail est une condition suffisante au progrès, il en est aussi la condition nécessaire : point de vertu sans travail sur soi, sans effort. Ici, il faut entendre « travail » non comme n'importe quel labeur, mais comme celui qui est librement choisi (ou seulement accepté³¹) et qui est réalisé en vue d'une certaine fin. L'idée de purification adopte exactement ce sens : un effort volontaire qui a pour but d'améliorer notre être en fonction de critères définis. Le travail qui n'a pas de sens, pas d'objectif, n'est pas une purification, il n'est que souffrance. Tel est le cas, pour les stoïciens, de l'agitation dans l'âme causée par l'ignorance.

2.2.3 *Un salut*

Si la conversion est un processus de transformation positive de soi et que la purification représente le travail nécessaire à cette progression, le salut en constitue quant à lui l'objectif et la norme. Pour convaincre un sujet de faire le choix de se convertir, il faut lui montrer que l'objectif est noble et désirable puisqu'il en retirera un bénéfice. Ce gain est précisément ce qu'on appelle le salut. « Non! Point d'instant mal propice à cette philosophie dont dépend notre salut³². » C'est pour être sauvé que Sénèque exhorte à pratiquer la philosophie, pas pour elle-même. La philosophie est un moyen (le seul possible) en vue d'une fin (la seule désirable par elle-même). Dans un cadre eudémoniste, auquel appartient en gros la philosophie antique, le salut de l'homme est son bonheur.

³¹ Le travail peut seulement être accepté dans la mesure où il peut se présenter au sujet indépendamment de sa volonté. Par exemple, la pauvreté n'est pas nécessairement recherchée par le sujet (stoïcien ou chrétien), mais elle représente une occasion de purification pour le sujet qui souhaite progresser vers le salut stoïcien ou chrétien.

³² *Lettres à Lucilius* 72,3.

Or la raison, celle des philosophes, s'engage à nous procurer la paix avec toutes ces choses. Que dit-elle? « Si vous m'écoutez, hommes, où que vous soyez, quoi que vous fassiez, vous n'éprouverez ni douleur, ni colère, ni contrainte, ni entrave, mais vous vivrez tranquilles et libres de tous ces troubles³³.

En plus d'être le terme et l'objectif de la purification, le salut en est aussi le critère, puisque la valeur d'un travail de purification dépend de l'efficacité avec laquelle il nous conduit au salut. C'est pour cette raison qu'Épictète demande de purifier nos jugements.

Selon lui, il s'agit du moyen le plus sûr de conduire à l'ataraxie.

Puisqu'il est donc en ton pouvoir de désirer ou d'éviter, de quoi pourrais-tu bien encore te préoccuper? C'est là ton exorde, là ton exposition, là ta preuve, là ton triomphe, là ta péroration, là ce qui fait ta renommée³⁴.

Nous pouvons résumer en définissant la conversion comme un processus de purification initié par un choix exclusif et délibéré en vue du salut.

3. Le protreptique : le premier appel à la conversion

Comme nous l'avons écrit plus haut, pour enclencher le processus de la conversion, le sujet doit entrer en contact avec un « Autre », un maître qui représente le moyen de « l'arrachement » à sa condition actuelle. Cet « Autre » doit s'adresser à lui avec un discours qui vise à le convaincre d'entreprendre sa conversion : c'est précisément ce qu'on appelle un protreptique. Pour définir de manière très large ce type de discours, Sophie Van der Meeren écrit que « les protreptiques (philosophiques et non philosophiques) ont pour caractéristique commune, fondamentale et évidente, d'être des textes qui engagent à embrasser soit un mode de vie, soit une profession³⁵ ». Ils

³³ *Entretiens* III,13,11-12.

³⁴ *Entretiens* II,2,6-7.

³⁵ Sophie Van der Meeren, « Le protreptique en philosophie : essai de définition d'un genre », *op. cit.*, p. 598.

représentent le « discours du commencement³⁶ » puisqu'ils invitent à autre chose, principalement à un nouveau *mode de vie*. « Tous ces textes (pour la philosophie, pour les arts et pour la religion) invitent à embrasser *un mode de vie*, dans son ampleur, ce qui est un signe distinctif évident du genre³⁷. » Comme il cherche à nous convaincre de vivre d'une certaine manière, le protreptique est intimement lié au phénomène de la conversion³⁸ et il représente le premier type de discours dont la fonction principale est de provoquer la transformation d'un sujet en recourant à la raison³⁹.

L'origine et le sens du protreptique philosophique est en effet en rapport étroit avec le phénomène de la conversion, dont on n'a pas assez remarqué – si ce n'est dans l'ouvrage classique de Nock – qu'elle était d'abord philosophique, du moins dans son sens moderne d'adopter plus ou moins soudainement un projet de vie en quittant l'ensemble de ses anciennes croyances et de ses anciennes habitudes⁴⁰.

Le protreptique nous informe aussi sur le style de philosophie⁴¹ à laquelle il invite. En effet, dans ce discours, l'auteur n'exhorte pas simplement à *la* philosophie, mais aussi à *une* école particulière. Il est possible de distinguer deux grands types de philosophies. La première est surtout *contemplative* et propose un nombre important de doctrines. La seconde, plus *pratique*, propose davantage des règles de vie (une parénèse) à appliquer de façon très concrète. Cependant, dans les deux cas, il ne faut pas perdre de vue que, contemplative ou pratique, la philosophie demeure essentiellement un *mode de vie* que le protreptique ne fait qu'esquisser. Ce discours suppose une suite (qui peut prendre la

³⁶ *Ibid.* p. 612.

³⁷ *Ibid.*, p. 597.

³⁸ *Ibid.*, p. 612.

³⁹ Selon Sophie Van der Meeren (« Le protreptique en philosophie : essai de définition d'un genre », *op. cit.*, p. 605) et A.-J. Festugière (*Les trois « protreptiques » de Platon*, Paris: Vrin, 1973, p. 40), une caractéristique propre aux protreptiques est de convaincre le sujet non en s'adressant aux passions (par la séduction), mais plutôt en montrant l'utilité et surtout la nécessité de la philosophie.

⁴⁰ Sophie Van der Meeren, « Le protreptique en philosophie : essai de définition d'un genre », *op. cit.*, p. 611.

⁴¹ Ici, je m'arrête particulièrement au protreptique *philosophique*, mais tous les protreptiques n'étaient pas philosophiques. Sophie Van der Meeren en distingue deux autres grands types : le protreptique à l'art et celui à la religion chrétienne.

forme d'actes ou d'autres discours) s'adressant à ceux qui ont accepté l'invitation à la philosophie⁴².

C'est aussi par le protreptique qu'il est possible de savoir si la philosophie est une technique ou non. Plusieurs écoles philosophiques de l'Antiquité avaient une représentation non technique de la philosophie, car, contrairement aux arts, elle ne peut pas seulement être enseignée par un maître, elle exige aussi un travail du sujet sur lui-même que lui seul peut réaliser. Si l'on en croit Sophie Van der Meeren, dans le cas des stoïciens et de Socrate à tout le moins, la philosophie ne saurait se réduire à une technique.

Ces différences dans l'usage du discours liminaire renvoient de fait à une différence de nature entre un art quel qu'il soit et la philosophie : dans le modèle d'Épictète comme dans celui de Philon, mais c'est aussi vrai, bien évidemment, de Socrate (dans l'*Euthydème* par exemple), la philosophie ne saurait être comparée à une *technè* – ce qui la rendrait du même coup enseignable – et ce pour plusieurs raisons⁴³.

Les stoïciens avaient-ils une conception technique ou non de la philosophie? Le problème est de taille. Ici, Sophie Van der Meeren se place apparemment en pleine contradiction puisque, après avoir déclaré que la philosophie n'est pas une technique pour Épictète, elle ajoute dans une note de bas de page :

Les Stoïciens définissent pour leur part la vertu – but de la philosophie – comme une *technè*, parce qu'elle est un ensemble méthodique de règles. [...] Cette assimilation légitime du même coup l'usage qu'ils ont fait de protreptiques, dans lesquels ils (Posidonius par exemple DL VII, 129) déclaraient justement que la vertu *peut s'enseigner*.

⁴² Sophie Van der Meeren, « Le protreptique en philosophie : essai de définition d'un genre », *op. cit.*, p. 604. A.-J. Festugière décrit l'ensemble de la philosophie de Platon comme un protreptique qui vise, non une vie intellectuelle de contemplation du vrai, mais la réforme concrète et réelle de l'État. « Le but ultime de son effort est la réforme de l'État. L'État ne sera restauré que si les citoyens pratiquent la vertu. Ils ne pratiqueront la vertu que s'ils connaissent la vraie vertu. La vertu est donc fondée sur une connaissance de la Vérité absolue, c'est-à-dire de l'Être vrai, du Bien véritable. La vertu est donc une *science* qui, de son vrai nom, est la Sagesse. En sorte que toute la philosophie de Platon peut être dite une "Exhortation à la Sagesse", c'est-à-dire à la détermination et à la pratique de cette science qu'est la vertu. » (A.-J. Festugière, *Les trois « protreptiques » de Platon*, *op. cit.*, pp. 10-11)

⁴³ Sophie Van der Meeren, « Le protreptique en philosophie : essai de définition d'un genre », *op. cit.*, pp. 614-615.

Dans ce cas l'usage du protreptique comme discours préalable débouchant sur des doctrines est cohérent⁴⁴.

Or, on sait que les stoïciens établissaient une distinction ferme entre les arts de production et les sciences d'une part, et la philosophie d'autre part. Épictète était-il donc en désaccord avec sa propre école sur la question de la possibilité de l'enseignement de la philosophie? Qu'en est-il de Sénèque et de Marc Aurèle? La question de savoir si la conversion est susceptible d'être réduite à une forme particulière d'enseignement s'impose. Nous y reviendrons plus loin⁴⁵. Pour l'instant, rappelons seulement que dans l'Antiquité, le phénomène de la conversion et du désir de (se) convertir est intimement lié au discours incitant à vivre une transformation.

4. Hadot et Foucault : deux interprétations de la conversion

Dans la première section de ce chapitre, nous avons relevé le petit nombre d'études portant spécifiquement sur la définition du phénomène de conversion : plusieurs traitent *des conversions*, mais peu traitent de *la conversion*. L'étude la plus récente que nous avons recensée date de 1973 et elle relève davantage de la théologie que de la philosophie. Malgré l'absence presque totale de monographies consacrées entièrement à ce sujet, il existe une source philosophique plus récente d'un grand intérêt pour l'étude particulière de la conversion dans le stoïcisme tardif. Il s'agit du débat entre Pierre Hadot et Michel Foucault.

En 1953, Pierre Hadot a publié l'article « *Epistrophè* et *metanoia* dans l'histoire de la philosophie » dans les *Actes du XI^e congrès international de Philosophie*. Dans ce texte,

⁴⁴ *Ibid.*, p. 615, n. 53.

⁴⁵ Cf. chapitre 4.

il fait l'étude du phénomène général de la conversion à partir des deux notions grecques qui sont traditionnellement associées à ce concept. Celles-ci représentent respectivement le retour à l'origine et la renaissance absolue du sujet. La conversion, en Occident, se serait développée sur ce double registre de retour/renaissance.

On peut dire que l'idée de conversion représente une des notions constitutives de la conscience occidentale : en effet, on peut se représenter toute l'histoire de l'Occident comme un effort sans cesse renouvelé pour perfectionner les techniques de « conversion », c'est-à-dire les techniques destinées à transformer la réalité humaine, soit en la ramenant à son essence originelle (conversion-retour), soit en la modifiant radicalement (conversion-mutation)⁴⁶.

En 1982, Michel Foucault critique cet article dans le cadre de son cours *L'herméneutique du sujet*⁴⁷. Selon lui, les deux premiers siècles de notre ère ont été marqués par le phénomène d'une conversion à soi qui ne serait ni un retour à une origine perdue, ni une renaissance, mais plutôt une constitution de soi par soi, une auto-subjectivation. « La conversion est un processus long et continu que j'appellerai, plutôt donc que de trans-subjectivation, d'auto-subjectivation⁴⁸. »

Le débat, dont ces deux textes ne sont que l'épicentre, se révèle très fructueux pour notre étude sur le phénomène de la conversion dans le stoïcisme tardif, et ce, pour deux raisons.

1) D'abord, Hadot et Foucault ont contribué grandement à la récente émergence de la conception de la philosophie comme un art de vivre⁴⁹ avec laquelle l'idée de conversion

⁴⁶ Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op cit, p. 224. Le texte « Conversion » publié dans *Exercices spirituels et philosophie antique* est une version substantiellement retravaillée de l'article de 1953 quant à sa forme. Cependant, la thèse défendue dans les deux cas est identique. Conséquemment, sauf mention contraire, nous recourons indistinctement à ces deux textes.

⁴⁷ Dont le texte n'a été publié qu'en 2001.

⁴⁸ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op cit, p. 206.

⁴⁹ Citons quelques exemples. Alexander Nehamas, *The Art of Living Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley : University of California Press, 1998; John Sellars, *The Art of Living The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*, Aldershot : Ashgate Publishing, 2003; Maria Antonaccio, « Contemporary Forms of Askesis and the Return of Spiritual Exercises », *Annual of the Society of*

est intimement liée. D'une part, Pierre Hadot a fait l'objet de nombreuses études et exerce une influence durable sur la philosophie contemporaine⁵⁰ surtout en raison de son livre *Exercices spirituels et philosophie antique* (1981) et de sa défense de la philosophie comme manière de vivre. D'autre part, Michel Foucault, avec les deux derniers tomes de *l'Histoire de la sexualité* (1984) et la publication de son cours *L'herméneutique du sujet* (2001), a fait l'objet de nombreuses études⁵¹ sur le thème de l'« esthétique de l'existence » et des « techniques de soi ». La grande popularité de Hadot et de Foucault dans le monde de la recherche est sans doute attribuable à leur objectif commun d'utiliser les textes anciens pour défendre une conception nouvelle et actuelle de la philosophie. Cette imposante littérature sur l'art de vivre est un substitut intéressant compte tenu du petit nombre d'études consacrées directement à la conversion philosophique.

2) Dans leurs écrits consacrés à l'art de vivre, Pierre Hadot et Michel Foucault s'intéressent plus particulièrement aux stoïciens de l'époque impériale. Dans les deux cas, il s'agit d'une conséquence logique de leur objet d'étude. Cette attention spéciale portée au stoïcisme tardif (Sénèque, Épictète et Marc Aurèle) nous permet de nous assurer que leurs conceptions de la conversion devraient être applicables à notre objet de recherche.

Christian Ethics 18 (1998) : pp. 69-92; Thomas Flynn, « Philosophy As a Way of Life : Foucault and Hadot », *Philosophy and Social Criticism* 31 (2005) : pp. 609-622.

⁵⁰ Arnold I. Davidson, « Spiritual Exercises and Ancient Philosophy : An Introduction to Pierre Hadot », *Critical inquiry* 16 (1990) : pp. 475-482; Wayne J. Hankey, « Philosophy As Way of Life for Christians? Iamblichan and Porphyrian Reflections on Religion, Virtue, and Philosophy in Thomas Aquinas », *Laval théologique et philosophique* 59 (2003) : pp. 193-224.

⁵¹ Arnold I. Davidson, « Ethics as Ascetics : Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought », dans Gary Gutting (dir.), *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge : Cambridge University Press, 2005; Frédéric Gros et Carlos Lévy. *Foucault et la philosophie antique*, Actes du colloque international tenu les 21-22 juin 2001, Kimé, 2003; J. P. Hattingh, « Living One's Life as a Work of Art », *South African Journal of Philosophy* 15 (1996) : pp. 60-72; Annie Larivée, « Un tournant dans l'histoire de la vérité ? Le souci de soi antique », *Critique* 58 (2002) : pp. 335-353; Jean-François Pradeau, « Le sujet ancien d'une éthique moderne », dans Frédéric Gros (dir.), *Foucault : le courage de la vérité*, Paris : PUF, 2002, pp. 131-154; Mario Vegetti, « Foucault et les Anciens », *Critique* 42 (1986) : pp. 925-932.

Qu'est-ce que l'« art de vivre » et l'« esthétique de l'existence »? Comment ces thèmes ont-ils amené Hadot et Foucault à une étude plus précise du phénomène de la conversion? Afin de mieux répondre à ces questions, il serait utile de faire un bref retour sur l'œuvre philosophique de chacun d'eux afin de mieux définir la place qu'occupe la conversion dans leur pensée.

Chapitre 2

EXERCICES SPIRITUELS ET TECHNIQUES DE SOI

1. Introduction

Dans le précédent chapitre, nous avons défini de manière générale ce qu'on entend par le concept de « conversion ». Il faut maintenant chercher à savoir s'il existait une conversion au stoïcisme, au moins pendant la période impériale (avec Sénèque, Épictète et Marc Aurèle), et si tel est le cas, quelles en étaient les caractéristiques. Les œuvres de Pierre Hadot et de Michel Foucault peuvent nous aider à répondre à cette question, car elles reposent sur une interprétation philosophique de ce phénomène chez les stoïciens.

Pour être plus précis, nous savons que ces philosophes ne se sont pas attaqués directement à l'étude du phénomène de la conversion; ils consacrent très peu de temps et d'espace à cette question précise. Ils défendent toutefois tous les deux une conception de la philosophie qui implique une certaine forme de conversion. Partout dans l'œuvre de Hadot et dans celle du « dernier » Foucault¹ on peut observer des emplois du mot « conversion » associés à la philosophie. Que ce soit en adoptant une certaine « manière de vivre » ou encore en pratiquant des « techniques de soi », l'individu se transforme suffisamment pour qu'on puisse utiliser l'expression « conversion ».

¹ Je me contente ici de reprendre la distinction habituelle qu'on fait entre le premier Foucault et le dernier Foucault. Cependant, je ne souhaite en aucune manière me prononcer sur le bien-fondé de cette expression.

Hadot et Foucault se sont donc intéressés au phénomène de la conversion, mais ils ont surtout abordé la question de la conversion chez les stoïciens. Bien que les deux philosophes aient la prétention d'expliquer un phénomène global de l'Antiquité, on constate facilement à quel point ils travaillent à expliquer un phénomène stoïcien. Partout, ils démontrent leurs thèses en s'appuyant sur les textes de Sénèque, d'Épictète ou de Marc Aurèle. Pour notre étude, il s'agit d'une source de première importance.

Il est nécessaire maintenant de faire l'étude de leurs œuvres respectives afin de bien comprendre ce qu'ils entendent par l'expression « conversion à la philosophie ».

2. Pierre Hadot et les exercices spirituels

2.1 Parcours philosophique

2.1.1 Courte biographie²

Pierre Hadot vient au monde en 1922 à Paris et grandit Reims. Ordonné prêtre en 1944, il déménage à Paris en 1945 à la demande de son évêque pour y poursuivre sa licence en philosophie. Il hésite alors entre deux projets : mettre en relation les philosophies de Heidegger et de Rilke, sous la direction de Jean Wahl, ou étudier Marius Victorinus, sous la direction de Raymond Bayer avec la collaboration de Paul Henry. Il opte finalement pour le deuxième.

Après avoir été profondément déçu par l'institution catholique, il quitte l'Église en juin 1952 et se marie en août 1953. En 1963, il s'isole un mois pour rédiger *Plotin ou la simplicité du regard* qu'il publie presque aussitôt. L'année suivante, Hadot est élu

² Les informations de cette section sont tirées du livre de Pierre Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*, Paris : LGF, 2004, pp. 17-92.

directeur d'études à l'École pratique des hautes études à la tête de la chaire de Patristique latine. Après dix ans de mariage, il quitte sa femme et se remarie trois ans plus tard, en 1966, avec Ilsetraut Marten. En 1968, à la Sorbonne, Pierre Hadot soutient sa thèse de doctorat d'État intitulée *Porphyre et Victorinus*. Délaissant peu à peu Marius Victorinus, Hadot s'intéresse progressivement au stoïcisme tardif et au « phénomène » spirituel et social que représente la philosophie antique. Ses recherches le conduisent d'abord à la rédaction de l'article liminaire dans l'*Annuaire de la V^e section* intitulé « Exercices spirituels³ » (1977), puis à la publication du livre *Exercices spirituels et philosophie antique* (1981). En 1982, sous la recommandation de Michel Foucault, Hadot est élu au Collège de France à la tête de la chaire d'Histoire de la pensée hellénistique et romaine.

Depuis 1991, Pierre Hadot s'est retiré de l'enseignement et a publié des ouvrages tels que *La citadelle intérieure* (1992), *Qu'est-ce que la philosophie antique?* (1995), *La philosophie comme manière de vivre* (2001) dans lesquels il a développé sa conception de la philosophie antique comme manière de vivre. Il est mort dans la nuit du 24 au 25 avril 2010 à l'âge de 88 ans.

2.1.2 *La philosophie comme manière de vivre*

L'intérêt de Hadot pour la philosophie repose sur ce qu'elle peut apporter à l'existence humaine dans la vie de chacun. La philosophie est souvent présentée dans les universités comme l'art de construire des systèmes, ou plus modestement, comme l'art de raisonner. Or il semble que cette conception étroite n'ait pas existé de tout temps et qu'elle soit en fait bien éloignée de la conception originale de l'activité philosophique. Selon Hadot, les

³ Repris dans Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., pp. 19-74.

philosophes de l'Antiquité n'appelaient pas *philosophia* une construction théorique, mais une manière de mener sa vie.

Bien que l'intérêt personnel de Hadot pour la philosophie soit né d'une expérience mystique vécue à l'adolescence⁴, sa conception de la philosophie antique comme manière de vivre est née de considérations purement philologiques. En explorant les textes anciens, plusieurs incohérences lui sont apparues. Hadot s'est alors efforcé d'étudier ce phénomène⁵. Selon lui, l'explication se trouve dans le genre littéraire auquel appartiennent les œuvres philosophiques anciennes. Hadot s'explique ainsi :

J'ai toujours été frappé du fait que les historiens disaient : « Aristote est incohérent », « saint Augustin compose mal ». Et c'est cela qui m'a conduit à l'idée que les œuvres philosophiques de l'Antiquité n'étaient pas composées pour exposer un système, mais pour produire un effet de formation : le philosophe voulait faire travailler les esprits de ses lecteurs ou auditeurs, pour qu'ils se mettent dans une certaine disposition. C'est un point assez important je crois : je ne suis pas parti de considérations plus ou moins édifiantes sur la philosophie comme thérapeutique, etc., comme concurrente du bouddhisme par exemple... Non, c'était vraiment un problème strictement littéraire qui était le suivant : pour quelle raison les écrits philosophiques antiques donnent-ils cette impression d'incohérence? Pourquoi est-il si difficile d'en reconnaître le plan⁶?

Selon une formule qu'il emprunte à Victor Goldschmidt⁷, les philosophes de l'Antiquité ne cherchaient pas tant à « informer » qu'à « former » leur public. Le discours philosophique représentait alors bien plus un outil pédagogique qu'une fin en lui-même. Il n'était pas de première importance que le discours réponde à des critères très stricts de cohérence logique jusque dans ses moindres détails. Il fallait surtout que le discours produise l'effet prévu dans l'âme de l'auditeur au moment où il était prononcé.

⁴ Pierre Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*, op. cit., pp. 23-24.

⁵ *Ibid.*, p. 103.

⁶ *Ibid.*, p. 104.

⁷ Victor Goldschmidt, *Les dialogues de Platon*, Paris : PUF, 1947, p. 3. La formule est reprise par Pierre Hadot dans *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, op. cit., p. 118 et dans *La philosophie comme manière de vivre*, op. cit., p. 97.

Cette étude du genre littéraire met en lumière un élément important pour assurer la meilleure compréhension possible de la philosophie antique : le philosophe ne visait pas un public universel et abstrait, mais plutôt un public précis, relativement restreint, composé de sujets déjà initiés. Hadot insiste sur ce point :

Toutes ces productions philosophiques, même les œuvres systématiques, s'adressent non pas, comme les œuvres modernes, à tous les hommes, à un auditoire universel, mais en priorité au groupe formé par les membres de l'école, et elles sont souvent l'écho des problèmes soulevés par l'enseignement oral. Seules les œuvres de propagande s'adressent à un large public⁸.

Bref, dans l'Antiquité, philosopher est une activité orale, c'est un dialogue qui cherche à faire progresser sur le chemin du bonheur. Il est possible que, pour retrouver la paix de l'âme, un individu A doive se retirer de l'agitation de la foule tumultueuse. Pour un individu B, le progrès peut exiger au contraire de sortir de l'isolement pour se mettre au service de la communauté. Les philosophes de l'Antiquité étaient très conscients de la nécessité de considérer l'état actuel d'un sujet pour être en mesure de lui prescrire le meilleur chemin à emprunter pour atteindre le bonheur.

Lorsqu'il retrace l'histoire de la philosophie comme manière de vivre, Hadot ne recherche pas une pure et simple érudition, il propose ouvertement une conception existentielle de la philosophie à ses contemporains. Sur ce point, il se compare à Michel Foucault :

Sa [Michel Foucault] description des pratiques de soi (comme d'ailleurs, ma description des exercices spirituels) n'est pas seulement une étude historique, mais elle veut implicitement offrir à l'homme contemporain un modèle de vie⁹ [...].

Le travail de Hadot peut être présenté, ce qu'il fait d'ailleurs lui-même¹⁰, comme un substitut au mode de vie religieux.

⁸ Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 278.

⁹ Pierre Hadot, *Ibid.*, p. 325.

2.1.3 Des exercices spirituels

Pierre Hadot ne souhaite pas récupérer les discours de la philosophie antique, car ils sont trop éloignés de notre manière de concevoir le monde. Il reprend seulement les « exercices spirituels ». À cette époque, l'objectif ultime était le progrès moral des disciples et le discours n'était qu'un moyen pour y arriver. Les philosophes avaient compris que la raison seule n'est pas suffisante pour cheminer vers le bonheur. Selon Hadot, la voie nécessaire à cet objectif était la pratique d'« exercices spirituels » qu'il définit ainsi :

Je désigne par ce terme des pratiques, qui pouvaient être d'ordre physique comme le régime alimentaire, ou discursif, comme le dialogue et la méditation, ou intuitif, comme la contemplation, mais qui étaient toutes destinées à opérer une modification et une transformation dans le sujet qui les pratiquait¹¹.

Bien que l'expression « exercice spirituel » soit formulée par Ignace de Loyola, Pierre Hadot regroupe sous ce terme un domaine beaucoup plus large de pratiques. Ignace de Loyola semble pour sa part se limiter aux exercices intérieurs. Comme il l'écrit lui-même :

Par ce mot, *Exercices spirituels*, on entend toute manière d'examiner sa conscience, de méditer, de contempler, de prier vocalement et mentalement, et les autres opérations spirituelles dont nous parlerons dans la suite. En effet, comme se promener, marcher, courir, sont des exercices corporels; de même les différents modes de préparer et de disposer l'âme à se défaire de toutes ses affections déréglées, et après s'en être défait à chercher et à trouver la volonté de Dieu dans le règlement de sa vie, pour le salut de son âme, s'appellent *Exercices spirituels*¹².

Dans les deux cas cependant, il faut entendre l'adjectif « spirituel » comme ce qui est relatif à l'âme, pas seulement à l'esprit ou à la raison. C'est ce qu'exprime Hadot

¹⁰ Pierre Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*, op. cit., p. 70.

¹¹ Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, op. cit., pp. 21-22.

¹² Ignace de Loyola, *Exercices spirituels. Le testament*, Paris : Arléa, 2002, pp. 113-114.

lorsqu'il écrit que ces exercices sont « destinés à opérer une modification et une transformation *dans le sujet* ».

Dans l'Antiquité, c'était l'« option existentielle¹³ » (c'est-à-dire une conception déterminée de la vie heureuse) sur laquelle s'appuyait une école philosophique qui la distinguait des autres. Les stoïciens accordaient un rôle central à la vertu et au bien, alors que les épicuriens se préoccupaient surtout du plaisir. La première école a développé une philosophie de la tension (vigilance constante à l'égard de soi), alors que la seconde a développé au contraire une philosophie de la détente. Les discours pouvaient varier considérablement d'une école à l'autre, mais les exercices spirituels étaient sensiblement les mêmes. Selon Hadot, bien que les exercices spirituels se fondent théoriquement sur le discours philosophique, leur pratique ne dépend pas d'un discours en particulier. Cette indépendance pratique entre le discours théorique et les exercices permet à Hadot, tout en réhabilitant les exercices spirituels, de laisser de côté les discours philosophiques anciens. En voici la justification :

Plus précisément encore, je pense que l'homme moderne peut pratiquer les exercices philosophiques de l'Antiquité, tout en les séparant du discours philosophique ou mythique qui les accompagnait. On peut en effet justifier le même exercice spirituel avec des discours philosophiques extrêmement différents, qui ne sont que des tentatives malhabiles, qui viennent après coup, pour décrire et justifier des expériences intérieures dont la densité existentielle échappe finalement à tout effort de théorisation et de systématisation¹⁴.

2.1.4 *Expérience mystique et « sentiment océanique »*

À l'adolescence, Pierre Hadot fait l'expérience d'un « sentiment océanique¹⁵ » qui fait naître en lui une sensibilité philosophique. C'est à partir de cette époque qu'il conçoit la

¹³ Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, op. cit., p. 161.

¹⁴ Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 331.

¹⁵ Pierre Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*, op. cit., pp. 23-25.

philosophie comme une activité intimement liée à notre perception de l'existence humaine. Comme il le confie lui-même :

Tout d'abord, cette expérience a été pour moi la découverte de quelque chose d'émouvant et de fascinant qui n'était absolument pas lié à la foi chrétienne. Elle a donc joué un rôle important dans mon évolution intérieure. Par ailleurs, elle a fortement influencé ma conception de la philosophie : j'ai toujours considéré la philosophie comme une transformation de la perception du monde¹⁶.

Paradoxalement, même si cette expérience est à l'origine de son intérêt pour la philosophie, elle est aussi la cause de son délaissement progressif du mysticisme plotinien¹⁷. La philosophie de Plotin est étroitement liée à une expérience spirituelle d'unité avec le Tout ou l'Un. Or, ce sentiment est trop abstrait et il nous éloigne de la réalité concrète de la vie humaine, puisqu'il nous conduit à une réalité absolument transcendante. Hadot se tourne alors vers le stoïcisme, une école beaucoup plus soucieuse de proposer une vie philosophique concrète. L'auteur de *Plotin ou la simplicité du regard* ne cherchera plus à revivre le « sentiment océanique ». Comme il le confesse à ce sujet :

Car j'avais senti, en écrivant le livre [*Plotin ou la simplicité du regard*], combien il risquait, s'il était pris à la lettre, d'entraîner le lecteur dans le mirage, dans l'illusion du « spirituel pur », loin de la réalité concrète. Tout de suite après l'achèvement du livre, j'ai eu la confirmation de ce danger. J'ai raconté ailleurs comment, après être resté un mois presque cloîtré pour écrire ce petit ouvrage, j'ai eu, en allant chercher du pain chez le boulanger, une impression étrange. Mais je me suis mal exprimé dans mon récit en écrivant : « J'eus l'impression de me retrouver sur une planète inconnue. » En fait, en voyant les braves gens tout autour de moi dans la boulangerie, j'ai eu plutôt l'impression d'avoir vécu pendant un mois dans un autre monde, totalement étranger à notre monde, pire que cela : totalement irréel et même invivable. Cela ne m'a pas empêché de continuer pendant des années à travailler sur Plotin, à la fois pour étudier ce phénomène extraordinaire qu'est une expérience mystique, pour chercher aussi à définir le rapport qui reliait cette expérience et l'enseignement de Plotin, et aussi par amour de la beauté littéraire de certaines pages mystiques de Plotin. Seulement, d'un point de vue personnel, l'expérience mystique, qu'elle soit chrétienne ou plotinienne, n'avait plus pour moi

¹⁶ Pierre Hadot, *Ibid.*, p. 24.

¹⁷ Sur le rejet de la philosophie de Plotin par Hadot, cf. Donald Blakeley, « The Art of Living: Pierre Hadot's Rejection of Plotinian Mysticism. » *International Philosophical Quarterly* 43 (2003): pp. 407-422 et Wayne J. Hankey, « Philosophy As Way of Life for Christians? Iamblichan and Porphyrian Reflections on Religion, Virtue, and Philosophy in Thomas Aquinas. » *Laval théologique et philosophique* 59 (2003): pp. 193-224.

l'intérêt vital qu'elle avait eu dans ma jeunesse, et le néoplatonisme me paraissait une position intenable¹⁸

Malgré cet aveu, il serait abusif d'affirmer que Hadot s'est désintéressé totalement du mysticisme. Si les exercices spirituels sont premiers par rapport au discours philosophique, c'est parce qu'ils placent le sujet devant une expérience qui lui révèle quelque chose d'indicible, de mystique¹⁹. Il ne s'agit pas nécessairement du « sentiment océanique », mais au moins de la présence d'une vérité qui ne peut être totalement exprimée par le discours, tout au plus, selon les mots de Wittgenstein, peut-elle être « montrée ». C'est pourquoi le discours philosophique ne peut venir qu'après l'exercice spirituel, après la rencontre avec l'indicible ou le mystique, comme une tentative désespérée d'exprimer l'inexprimable. L'effet produit par les exercices spirituels s'approche beaucoup de l'expérience mystique. Au sujet de Marc Aurèle, Hadot écrit

Le consentement au destin et à l'Univers renouvelé à l'occasion de chaque événement, est donc la physique pratiquée et vécue. Cet exercice consiste à mettre la raison individuelle en accord avec la Nature, qui est la Raison universelle, c'est-à-dire à s'égaliser au Tout, à se plonger dans le Tout, à n'être plus « homme », mais « Nature²⁰ »

Et à propos de l'expérience mystique plotinienne il écrit :

Dans l'expérience mystique de l'Un, ce vrai moi dépasse son état d'identification avec l'Esprit et parvient à un état d'unité et de simplicité absolues, il vit en quelque sorte avec l'Esprit l'état d'indétermination et d'infini, d'ivresse, dit Plotin, dans lequel se trouve l'Esprit au moment de sa naissance à partir de l'Un. Il se dépasse donc lui-même et se transforme : il se dilate dans l'infini²¹

Ces deux expériences sont finalement très semblables, à la différence près que, pour Hadot, dans le premier cas, l'individu *est* Nature et que, dans le second, l'individu se fond dans l'Esprit.

¹⁸ Pierre Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*, op. cit., p. 138

¹⁹ Pour lier l'indicible et le mystique, Pierre Hadot renvoie le lecteur à un aphorisme de Wittgenstein tiré du *Tractatus logico-philosophique* (6.522) : « Il y a assurément de l'indicible. Il se montre, c'est le Mystique ». Cf. *La philosophie comme manière de vivre*, op. cit., p. 133

²⁰ Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, op. cit., p. 321

²¹ Pierre Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*, op. cit., pp. 140-141

2.2 Hadot lecteur des stoïciens : se convertir à la philosophie

2.2.1 Thèse de Hadot

« Exercices spirituels », « expérience mystique », « manière de vivre », ces expressions sont très proches de l'univers conceptuel de la conversion auquel Hadot s'est intéressé très tôt dans sa carrière. Dans ses ouvrages, on peut trouver plusieurs passages où il associe le phénomène de la conversion et la pratique philosophique. En voici deux exemples :

Marc Aurèle dit assez clairement dans le premier livre des *Pensées* que l'influence décisive est venue de la lecture des *Entretiens* d'Épictète qui lui avaient été procurés par Junius Rusticus. Il faut plutôt se représenter la *conversion de Marc Aurèle au stoïcisme* comme une lente évolution provoquée par la fréquentation de Junius Rusticus et des philosophes dont nous reparlerons²².

Le masque, le *prosopon*, de Socrate, déroutant et insaisissable, jette le trouble dans l'âme du lecteur et la conduit à une prise de conscience qui peut aller jusqu'à la *conversion philosophique*²³.

Malgré l'emploi fréquent du mot « conversion » dans l'œuvre de Hadot, peu de passages sont consacrés spécifiquement à le définir. Dans plusieurs cas, il est difficile de savoir s'il utilise une conception technique de la conversion ou s'il l'utilise simplement comme synonyme de « changement ». La conversion à la philosophie pourrait alors exprimer seulement l'idée d'un intérêt nouveau et Hadot ne pourrait pas être considéré comme un « théoricien de la conversion ».

Or, Hadot a fait une étude détaillée et technique de la nature du phénomène général de la conversion. Dans son livre *Exercices spirituels et philosophie antique*, il consacre un

²² Pierre Hadot, *Introduction aux « Pensées » de Marc Aurèle*, op. cit., p. 36. Je souligne.

²³ Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 106. Je souligne.

chapitre²⁴ complet à l'étude étymologique du mot « conversion », remontant d'abord à la racine latine « *conversio*²⁵ » qui signifie « retournement », « changement de direction de toutes sortes ». Comme le domaine d'application de ces expressions peut être très vaste, Hadot se concentre sur leurs acceptions philosophique et religieuse. Il cerne ainsi son objet :

Le présent article étudiera la conversion dans son acception religieuse et philosophique; il s'agira alors d'un changement d'ordre mental, qui pourra aller de la simple modification d'une opinion jusqu'à la transformation totale de la personnalité²⁶.

La définition de ce phénomène est encore peu précise, puisqu'elle inclut à la fois le changement d'opinion (qui est un événement très fréquent et banal) et la transformation totale de soi (qui est un événement très rare et significatif).

Pour affiner son étude, Hadot poursuit la recherche étymologique et trouve à la source de *conversio* deux mots grecs de sens différents : *epistrophè* et *metanoia*. Ensemble, ces deux substantifs correspondent à la notion de conversion telle qu'elle est comprise en Occident aujourd'hui : alors que l'*epistrophè* est le retour à une origine perdue et oubliée, la *metanoia* est un repentir qui produit la renaissance de soi. Selon Hadot, toute l'histoire occidentale de la conversion se développe entre ces deux pôles²⁷ que sont la fidélité (à une nature oubliée) et la rupture (avec un état pervers).

Cette histoire se déroule en deux temps. On retrouve d'abord un type de conversion préchrétien qui existe dans les domaines politique et philosophique de la Grèce antique.

²⁴ *Ibid*, pp. 223-235. Avant d'être retravaillé substantiellement et publié dans ce livre, l'article est d'abord paru en 1953 sous le titre « *Epistrophè* et *metanoia* » dans les *Actes du XI^e congrès international de philosophie*. Il a aussi été repris sous le titre « Conversion » dans l'*Encyclopædia Universalis*.

²⁵ Il s'agit ici d'un élément distinctif par rapport au texte de 1953. En effet, dans l'article « *epistrophè* et *metanoia* dans l'histoire de la philosophie », Hadot remonte directement à ἐπιστροφή et à μετάνοια sans mentionner le terme *conversio*. Ce n'est que dans le texte « Conversion » qu'il présente le terme latin comme la synthèse des deux termes grecs antérieurs.

²⁶ Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 223

²⁷ *Ibid*, p. 224.

D'un point de vue politique et judiciaire, la rhétorique apparaît comme un moyen qui permet de changer l'âme de l'adversaire (« convertir » l'adversaire à notre cause). D'un point de vue philosophique, on peut retrouver les premières traces d'une théorie de la conversion chez Platon (*République* 518c) qui lie intimement philosophie et politique : « pour changer la cité, il faut transformer les hommes, mais seul le philosophe en est réellement capable, parce qu'il est lui-même "converti" »²⁸. C'est le message de l'allégorie de la caverne. En conséquence, l'éducation et la conversion sont des processus intimement liés, voire identiques. Cette interprétation de la philosophie platonicienne est aussi partagée par A.-J. Festugière dans *Les trois « protreptiques » de Platon* où il écrit :

Maintenant quel est le but de l'éducation? Il s'agit de mener les jeunes gens à la vertu, d'en faire des hommes de mérite, et, puisque le bien individuel se confond alors avec le bien de l'État, d'en faire de bons citoyens²⁹.

Toujours dans la période préchrétienne, la conversion subit une première mutation importante pendant l'époque hellénistique : la conversion philosophique n'est plus coordonnée avec un objectif politique, mais répond à une quête du bonheur individuel recherché pour lui-même. La philosophie est alors conçue comme un acte de conversion autosuffisant. Hadot décrit le phénomène ainsi :

Cette conversion est un événement provoqué dans l'âme de l'auditeur par la parole d'un philosophe. Elle correspond à une rupture totale avec la manière habituelle de vivre : changement de costume, et souvent de régime alimentaire, parfois renonciation aux affaires politiques, mais surtout transformation totale de la vie morale, pratique assidue de nombreux exercices spirituels³⁰.

On retrouve dans ce passage le rôle fondamental de l'oralité dans la pratique philosophique ancienne qui laisse présager la prédication chrétienne qui lui succédera. La

²⁸ *Ibid*, p. 225.

²⁹ A.-J. Festugière, *Les trois « protreptiques » de Platon* op cit., p. 21.

³⁰ Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op cit., p. 226.

conversion dont il est question ici ne se résume évidemment pas à un simple changement d'opinion. Elle est au contraire une réorganisation radicale de la manière de vivre.

Le judaïsme et le christianisme représentent quant à eux le second « temps³¹ » de l'histoire de la conversion en Occident. Ces religions sont marquées par la rupture qui existe entre l'homme physique et la nature. L'homme cherche à renouer avec cette nature (recréer une alliance) pour être sauvé. La foi absolue et exclusive est nécessaire pour réaliser cette nouvelle alliance. La conversion signifie alors le retournement du regard de l'homme vers Dieu qui est le seul à pouvoir le sauver. Ce retournement s'effectue grâce au repentir (c'est le sens qui sera fixé ensuite à *metanoia*) qui l'arrache au péché et lui permet de renaître purifié. Contrairement à ses fonctions philosophico-politique puis eudémonique développées dans l'Antiquité grecque, la conversion chrétienne répond à un objectif eschatologique, c'est-à-dire à un salut *post mortem*.

2.2.2 Limites

Selon Pierre Hadot, la conversion à la philosophie dans l'Antiquité, et plus particulièrement pour la période hellénistique, était une transformation radicale du soi rendue possible par la pratique d'exercices spirituels : la philosophie elle-même est un acte de conversion par la pratique d'exercices spirituels. « Philosophie », « conversion » et « exercices spirituels » semblent être des expressions presque synonymes. Deux problèmes se posent alors à l'historien de la philosophie.

³¹ Évidemment, il ne faut pas comprendre cette succession de « temps » en un sens purement chronologique, puisque le judaïsme précède de plusieurs siècles l'époque hellénistique. Il faut entendre cette succession de « temps » comme une succession de perspectives dominantes dans la culture occidentale. La « personnalisation de la conversion » représente pour Hadot un stade plus développé de la conversion que le niveau universel et rationaliste de la conversion philosophique. La conversion ne représente plus la correction d'un défaut, mais la réalisation d'une nature divine.

1) *Le rapport entre le logos et l'askèsis*

Si on accepte l'idée que la philosophie est presque exclusivement la pratique d'exercices spirituels, on est en droit de se poser la question suivante : quel est le rapport entre le discours (*logos*) et l'exercice (*askèsis*) philosophique? Hadot répond de trois manières³². D'abord, le discours est une justification théorique de la pratique (ou de la philosophie), mais la théorie doit elle-même être justifiée par la pratique. La théorie et la pratique sont donc interdépendants. Deuxièmement, le discours peut être lui-même un type d'exercice spirituel³³. Plusieurs traités ou dialogues sur la mort ont pour objectif, non seulement de *raisonner* sur sa nature, mais surtout de *méditer* sur la mort afin de mieux l'accepter. Ce dernier objectif, même s'il doit passer par une élaboration théorique, revêt un caractère essentiellement pratique.

Pourtant, il y a des cas où les discours philosophiques de l'Antiquité ne peuvent être assimilés à des exercices spirituels. Dans ces cas, et c'est la troisième réponse de Hadot, ces discours *portent* sur la philosophie, mais *ils ne sont pas* la philosophie en eux-mêmes. Hadot touche ici à un problème de pédagogie³⁴ de la philosophie : si la philosophie n'est qu'une pratique, comment peut-on enseigner à vivre de manière philosophique? Les philosophes de l'Antiquité (ici Hadot s'attache particulièrement aux stoïciens) prétendaient que la philosophie pouvait s'enseigner, puisqu'ils défendaient précisément des *écoles* philosophiques. Il fallait élaborer un discours qui permette d'enseigner la

³² Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, *op. cit.*, p. 269

³³ Il s'agit ici sans doute de la partie la plus importante des discours philosophiques selon Pierre Hadot, puisqu'il est très fréquent de voir dans ses textes des expressions qui identifient étroitement discours philosophique et exercices spirituels. Cf. *Exercices spirituels et philosophie antique*, *op. cit.*, p. 47 et pp. 271-272; *La philosophie comme manière de vivre*, *op. cit.*, pp. 149-150; *Introduction aux « Pensées » de Marc Aurèle*, *op. cit.*, p. 95.

³⁴ Pierre Hadot, « Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité », *Museum Helveticum* 36 (1979) : p. 216

philosophie, sans qu'il en soit lui-même une partie. Chez les stoïciens, le discours philosophique était divisé en trois parties : physique, éthique et logique³⁵. Ces trois parties correspondaient seulement à trois divisions pédagogiques pour faciliter l'enseignement de la philosophie. Dans la pratique, lorsqu'on est philosophe, la physique, l'éthique et la logique se mêlent nécessairement, il est impossible de faire de la logique sans toucher à la physique ni à l'éthique et de même pour toutes les parties.

Katerina Ierodiakonou a émis des doutes par rapport à cette interprétation de la tripartition stoïcienne du discours philosophique. Selon elle, il est vrai que, chez les stoïciens, on retrouve une distinction entre la philosophie et le discours philosophique. Cependant, cette distinction n'oppose pas exactement l'objet et le discours portant sur l'objet, mais plutôt le corporel et le dicible. Si le discours philosophique peut être divisé en trois parties, c'est qu'il n'est pas un corps, mais seulement un dicible. Le choix d'un type de classement pour de telles réalités ne peut pas entraîner des problèmes majeurs. La philosophie quant à elle est une certaine disposition de la partie directrice (*hegemonikon*) de l'âme : en ce sens, la philosophie est un corps. Si la philosophie est un corps, la diviser revient à dissocier les vertus qui la composent. Cependant, l'unité de la vertu était un problème important de la pensée stoïcienne. Aussi, la tripartition du discours philosophique (ὁ κατὰ φιλοσοφίαν λόγος) était distinguée de la tripartition dans la transmission de la philosophie (ἡ παράδοσις τῆς φιλοσοφίας). Ierodiakonou écrit :

However, what becomes obvious from Diogene's text is that this constitutes a rather hasty and not well-grounded speculation; for it is clearly implied here that even the Stoics who

³⁵ Selon Diogène Laërce VII, 39. Pour une discussion plus approfondie de cette division tripartite à savoir si elle correspond seulement au discours philosophique ou à la philosophie elle-même, cf. Katerina Ierodiakonou, « The Stoic Division of Philosophy », *Phronesis* 38 (1993) : pp. 57-74 et Pierre Hadot, « Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité », *Museum Helveticum* 36 (1979) : pp. 202-223; « Philosophie, discours philosophique, et divisions de la philosophie chez les stoïciens », *Revue internationale de philosophie* 45 (1991) : pp. 205-219.

insisted on keeping the exposition of philosophy mixed, i.e. τὴν παράδοσιν, presupposed the threefold division of philosophical discourse³⁶.

La division du discours philosophique ne peut alors pas être défendue en fonction de considérations pédagogiques.

John Sellars a lui aussi émis des doutes sur le rôle du *logos* chez Hadot en partant du caractère technique de la philosophie stoïcienne. Selon lui, cette philosophie était défendue comme un art (τέχνη), c'est-à-dire une pratique qui est capable de rendre compte rationnellement de ses conditions de possibilité. Dans la tradition socratique, la philosophie est présentée comme un art de vivre (τέχνη περὶ τὸν βίον) et en tant que tel, son enseignement requiert à la fois des discours (λόγοι) et des exercices (ἄσκησις). Cette conception de la philosophie comme art de vivre a traversé jusqu'au stoïcisme (au moins à l'époque impériale³⁷). Or, Hadot assimile la philosophie avec les exercices spirituels, ce qui la réduit à un simple processus d'habituation ou de conditionnement qui n'est pas nécessairement supporté par des discours. Sellars écrit :

According to Hadot, « it is *philosophy itself* that the ancients thought of as a spiritual exercise ». Yet as we have seen, this is not strictly speaking correct. For the Stoics, at least, philosophy is an art in which such exercises form but one part. If philosophy were simply a series of exercises for the soul, then it would be nothing more than a process of habituation that would not involve the development of a rational understanding of what was being learned. In other words, it would not be based upon an understanding of the λόγοι underpinning philosophy conceived as a τέχνη. [...] In his attempt to emphasize the importance of ἄσκησις in ancient philosophy Hadot has, it seems, forgotten the role of λόγος³⁸.

Une bonne conception de la philosophie stoïcienne doit tenir compte de son double aspect théorique *et* pratique.

³⁶ Katerina Ierodiakonou, « The Stoic Division of Philosophy », *op. cit.*, p. 60.

³⁷ Sénèque, *Lettres à Lucilius* 117,12 (*Sapientia... ars enim vitae est*); Épictète, *Entretiens* 1,15,2.

³⁸ John Sellars, *The Art of Living : The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*, Aldershot : Ashgate Publishing, 2003, pp. 115-116.

II) Philosophie et rationalité

Un autre reproche adressé à Hadot par Sellars et Jonathan Barnes concerne le caractère ésotérique des exercices spirituels. Comme ils le rappellent, un exercice spirituel est un moyen pour effectuer une *transformation radicale de l'être*. Selon Sellars³⁹ et Barnes⁴⁰, ce langage est trop ésotérique pour exprimer ce dont il s'agit ici. Barnes emploie l'image de la bicyclette : si on veut apprendre à rouler à bicyclette il faut seulement pédaler. Par analogie, les stoïciens ne proposent rien d'autre qu'une « gymnastique mentale » qui permet au progressant de développer certaines aptitudes nécessaires à la paix intérieure. Le rapport que Hadot établit entre les exercices spirituels et l'expérience mystique peut sans doute tomber aussi sous cette critique.

D'une façon plus globale, on peut reprocher à Hadot d'employer un langage qui permet difficilement de distinguer la religion de la philosophie. Lorsqu'il assimile la pratique philosophique stoïcienne avec l'union au Tout, lorsqu'il dit des exercices spirituels qu'ils sont en quelque sorte pénétrés d'une mystique que les différentes écoles philosophiques sont incapables de traverser complètement, la philosophie apparaît comme une vaste tentative de rationaliser l'irrationnel. Il est alors difficile de rendre compte de l'exigence de rationalité en philosophie. C'est exactement la critique que formule Martha Nussbaum⁴¹.

Sans doute retrouvons-nous ici la raison pour laquelle Hadot emploie l'expression « manière de vivre » au lieu d'« art de vivre », une expression beaucoup plus fréquente.

³⁹ *Ibid*, p. 111, note 19.

⁴⁰ Jonathan Barnes, *Logic and the Imperial Stoa*, New York : Brill, 1997, p. 47, note 101.

⁴¹ Martha Craven Nussbaum, *The Therapy of Desire Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton : Princeton University Press, 1994, p. 353. La critique s'adresse également à Michel Foucault comme nous le verrons dans la prochaine section

L'art (*technè*) renvoie nécessairement à un certain domaine minimal de savoir, ce qu'évacue complètement l'expression choisie par Hadot. Cette perspective est pour le moins déroutante lorsqu'il s'agit d'étudier le stoïcisme, une école reconnue pour ses débats théoriques très techniques et son souci de systématisation. Tout se passe comme si Hadot refusait de considérer la dimension profondément rationaliste du stoïcisme. Nous sommes confrontés ici à un problème majeur pour notre étude de la conversion au stoïcisme : le portrait qu'en donne Hadot ne correspond pas exactement à notre objet.

3. Michel Foucault et les techniques de soi

3.1 Parcours philosophique

3.1.1 Courte biographie

Michel Foucault vient au monde à Poitiers en 1926. Fils de médecin, il grandit dans une famille bourgeoise dont la maison est appelée par ses concitoyens « le château⁴² ». Refusé à l'École Normale Supérieure en 1945, il y accède en 1946. Son comportement étrange, près de la folie, lui vaut une mauvaise réputation auprès de ses camarades de classe. Ayant du mal à accepter son homosexualité⁴³, Foucault fait plusieurs tentatives de suicide lors de ses années d'études. Après un premier essai infructueux, il passe l'agrégation de philosophie en 1950. Parallèlement, il obtient une licence de psychologie en 1949. En 1950, alors qu'il est l'élève d'Althusser, Foucault devient membre du Parti Communiste, ce qui est très à la mode chez les Normaliens de l'époque. Cette appartenance politique n'est cependant pas accompagnée d'un militantisme fervent. Suite

⁴² Didier Éribon, *Michel Foucault*, Paris : Flammarion, 1991, p. 21.

⁴³ *Ibid.*, p. 44.

à la découverte de la philosophie de Nietzsche, il quitte avec fracas le Parti en 1953 dans lequel il pouvait difficilement vivre son homosexualité⁴⁴.

Alors qu'il est assistant⁴⁵ de psychologie à l'Université de Lille depuis deux ans, Foucault publie *Maladie mentale et personnalité* en 1954. L'année suivante, il entame son « exil » en Suède comme lecteur de français à l'Université d'Upsala sous la recommandation de Georges Dumézil, avec qui il entretiendra une profonde amitié toute sa vie. C'est pendant ce séjour que Foucault rédige en bonne partie *Folie et déraison*, mieux connu sous son titre remanié en 1972, *Histoire de la folie à l'âge classique*. Avant son retour en France en 1960, il passe un an à Varsovie (1958) et deux autres à Hambourg (1959-1960) où il rédige sa thèse complémentaire sur l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique* de Kant. Ses deux thèses sont soutenues en France en 1961 sous la direction de Georges Canguillem.

Pendant les années 1960, Foucault commence sa vie de professeur d'université et de philosophe reconnu. En 1962, il devient professeur titulaire à l'Université de Clermont-Ferrand et publie *Folie et déraison* qui reçoit un accueil plutôt réservé. Contrairement à une idée reçue, Foucault n'a pas toujours été le philosophe politique des années 1970. Pas particulièrement militant⁴⁶, il est cependant farouchement anticomuniste depuis sa sortie du Parti⁴⁷ et arbore même un style « dandy ». En 1966, il publie un livre contre la phénoménologie de Husserl, de Sartre et de Merleau-Ponty⁴⁸, *Les mots et les choses*, qui connaît un énorme succès de librairie. C'est aussi l'année au cours de laquelle il quitte

⁴⁴ *Ibid.*, p. 76.

⁴⁵ C'est-à-dire professeur non officiel.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 157-158.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 162.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 184-185.

Paris pour Tunis où il rédige l'*Archéologie du savoir* dont l'objectif principal est de répondre aux critiques adressées à *Les mots et les choses*.

En 1968, Foucault retourne en France où il enseigne à Vincennes jusqu'en 1970, année lors de laquelle il fait son entrée au Collège de France. Suite à la vie politique intense qu'il connaît lors de ses années à Vincennes, il fonde le Groupe d'information sur les prisons en 1971 et il devient actif dans l'espace public français. Cette implication dans le domaine judiciaire mène à la publication de *Surveiller et punir* en 1975, livre dans lequel apparaît l'idée de pouvoir⁴⁹. Malgré l'aspect engagé de la philosophie de Foucault à cette époque, le philosophe demeure d'abord et avant tout un universitaire dévoué à son institution. Didier Éribon affirme qu'à cette époque on pouvait distinguer deux Foucault : un militant et un universitaire⁵⁰.

Dès 1976, Foucault publie *La volonté de savoir*, le premier volet de l'*Histoire de la sexualité*. Ce livre reçoit un accueil plutôt mitigé et Foucault traverse alors une crise personnelle et intellectuelle⁵¹. Il s'initie à la pratique du Zen au Japon⁵² et multiplie ses visites dans les universités américaines où il découvre une communauté homosexuelle plus libérée qu'à Paris⁵³. Foucault songe même un instant à aller s'y installer. Malheureusement, c'est aussi l'époque de l'apparition du sida, une maladie qui touche brutalement la communauté homosexuelle. Un mois après avoir publié deux tomes supplémentaires (*L'usage des plaisirs* et *Le souci de soi*) de l'*Histoire de la sexualité*, réorientant significativement le projet de départ, Foucault meurt du sida le 25 juin 1984.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 249-250.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 271.

⁵¹ *Ibid.*, p. 293.

⁵² *Ibid.*, p. 330.

⁵³ *Ibid.*, p. 338.

3.1.2 De la folie à la sexualité

Avec *l'Histoire de la folie à l'âge classique*, Michel Foucault entre dans l'univers philosophique par l'intermédiaire d'une problématique bien particulière (et sans doute bien personnelle). Son objectif est de montrer comment le fou est apparu en Occident simultanément et dynamiquement avec le sain, c'est-à-dire comment la folie s'est structurée en se posant comme l'altérité de la raison. La psychanalyse, un savoir sur la santé mentale, n'a-t-elle pas été développée à partir d'observations de comportements maladifs? Foucault présente ensuite les bases théoriques qui lui permettent de fonder son entreprise philosophique avec *Les mots et les choses* et *l'Archéologie du savoir*. Ces bases, il les développe dans une atmosphère structuraliste⁵⁴ marquée par Lacan et Lévi-Strauss : il attribue la « mort de l'homme » annoncée dans *Les mots et les choses* au mouvement structuraliste⁵⁵.

Jusque-là, Foucault s'intéresse surtout au savoir et à la subjectivité. À partir des années 1970, avec la publication de *Surveiller et punir*, une nouvelle notion vient s'ajouter : le pouvoir. Notion vague s'il en est une, il est malaisé de la définir dans la pensée de Foucault. Dans *La volonté de savoir*, paru un an après *Surveiller et punir*, on trouve cette définition du pouvoir :

Le pouvoir est partout; ce n'est pas qu'il englobe tout, c'est qu'il vient de partout. Et « le » pouvoir dans ce qu'il a de permanent, de répétitif, d'inerte, d'autoreproducteur, n'est que l'effet d'ensemble, qui se dessine à partir de toutes les mobilités, l'enchaînement qui prend appui sur chacune d'elles et cherche en retour à les fixer. Il faut sans doute être nominaliste : le pouvoir, ce n'est pas une institution, et ce n'est pas une structure, ce n'est

⁵⁴ La question à savoir si Foucault était structuraliste dans les années 1960 fait l'objet d'un vigoureux débat qui dure depuis cette époque (cf. Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Paris : Gallimard, 1984; Didier Éribon, *Michel Foucault, op. cit.*, pp. 195-197). Foucault lui-même s'en est défendu farouchement toute sa vie (Didier Éribon, *Michel Foucault, op. cit.*, p. 195). Cependant, la proximité intellectuelle de Foucault avec le structuralisme à cette époque semble être un fait incontesté.

⁵⁵ Didier Éribon, *Michel Foucault, op. cit.*, pp. 186 et 189.

pas une certaine puissance dont certains seraient dotés : c'est le nom qu'on prête à une situation stratégique complexe dans une société donnée⁵⁶.

Lorsqu'il met en chantier son *Histoire de la sexualité*, Foucault souhaite faire la généalogie de la sexualité présentée comme un nœud où se rencontrent des pouvoirs, des savoirs et des formes de subjectivité.

Le philosophe rencontre cependant un problème majeur : s'il était facile de se représenter le pouvoir comme une grille diffuse qui pénètre anonymement des domaines comme la folie et la délinquance, il est beaucoup plus difficile d'en rester à un niveau aussi global avec la sexualité. Dans le modèle chrétien par exemple, et ensuite avec la psychanalyse, la sexualité est un moyen de relier le sujet à un confesseur ou à un thérapeute dont l'objectif est de tirer des aveux révélant une vérité cachée. Il faut donc une conception du pouvoir qui peut rendre compte plus finement d'un tel type de relation.

Pour résoudre son problème, Foucault se tourne vers une nouvelle notion, la « gouvernementalité »⁵⁷. Dans son cours *Sécurité, territoire et population*, il distingue deux conceptions du pouvoir qui ont été mises en opposition à la Renaissance : le modèle machiavélien et le modèle du gouvernement. D'abord, le modèle machiavélien du Prince est focalisé sur le chef d'État considéré comme un être unique et il transcende la communauté sur laquelle il exerce son pouvoir. Son objectif est de résister le plus longtemps possible à ses deux menaces principales : son peuple et ses ennemis extérieurs. À ce modèle machiavélien, on a opposé un second modèle basé sur l'idée du gouvernement dont le père de famille représente le modèle-type. Contrairement au Prince, le gouvernant est multiple et immanent. Il est multiple, puisque, dans une

⁵⁶ Michel Foucault, *La volonté de savoir*, Paris : Gallimard, 1976, pp. 122-123.

⁵⁷ Michel Foucault, « La "Gouvernementalité". » dans *Dits et écrits II : 1976-1988*, Paris : Gallimard, 2001, pp. 635-657.

communauté donnée, il n'y a pas une seule personne qui exerce un gouvernement. D'ailleurs, selon François De La Mothe Le Vayer⁵⁸, dont Foucault reprend l'analyse sur ce point, il existe trois types de gouvernement : le gouvernement de soi (morale), le gouvernement de la famille (économie) et le gouvernement d'État (politique). Dans tous les cas, le gouvernant est immanent, puisqu'il se présente comme un membre à part entière de la communauté qu'il gouverne. Gouverner ne se résume pas à permettre et à interdire. Il s'agit surtout d'inciter, d'encadrer, de former. L'interdit ne représente qu'un cas limite du pouvoir gouvernemental.

La gouvernementalité permet de mieux comprendre comment le pouvoir a pu s'exercer dans le domaine de la sexualité avec l'objectif de produire l'aveu. Mais contrairement à ce qui avait été proposé dans *La volonté de savoir*, la gouvernementalité n'est pas apparue à la Renaissance : elle est au moins aussi ancienne que le christianisme. Foucault a donc dû refaire la généalogie de cette forme de pouvoir en remontant jusqu'aux premiers siècles de notre ère. Étudier la naissance du christianisme, c'est nécessairement étudier aussi le développement de la philosophie gréco-romaine. Il fallait donc remonter jusqu'à Platon.

3.1.3 L'Histoire de la sexualité et les techniques de soi

Le souci de soi aurait été valorisé en Occident dès l'Antiquité grecque. En effet, dans l'*Alcibiade* de Platon, Socrate tentait de convaincre Alcibiade de se soucier de lui-même. Son argument principal reposait sur les intentions politiques d'Alcibiade : celui qui aspire

⁵⁸ *Ibid.*, p. 640.

à diriger une cité doit d'abord être capable de se gouverner lui-même. C'est ce que dit Socrate à Alcibiade :

Il faut d'abord que tu t'appropries toi-même l'excellence, comme le doit quiconque entend commander et prendre soin non seulement de lui-même et de ce qui lui est propre, mais aussi de la cité et de ce qui lui est propre⁵⁹.

Pour devenir maître de soi, il faut se connaître et se transformer pour devenir digne d'une telle fonction politique. Le principe delphique « connais-toi toi-même » était donc subordonné au principe premier du souci de soi. À partir de l'époque hellénistique (plus particulièrement à l'époque impériale), l'impératif du souci de soi aurait été dissocié de la préparation politique pour devenir une nécessité universelle recherchée pour elle-même : chacun doit se soucier de lui-même dans le seul but d'être le meilleur possible.

À cette époque, des techniques qui permettent de subjectiver les individus sont développées : les techniques de soi. Foucault les définit comme des

[...] procédures, comme il en existe sans doute dans toute civilisation, qui sont proposées ou prescrites aux individus pour fixer leur identité, la maintenir ou la transformer en fonction d'un certain nombre de fins, et cela grâce à des rapports de maîtrise de soi sur soi ou de connaissance de soi par soi⁶⁰.

Ces techniques connaissent un essor majeur à l'époque impériale que Foucault appelle l'âge de la « culture de soi ». La méditation, les régimes, les exercices, l'écriture, etc., sont tous des outils qui permettent à chaque individu de se connaître, de s'évaluer et de progresser vers le bien. On voit bien comment savoir, pouvoir et subjectivité sont intimement reliés : il faut posséder un certain nombre de savoirs pour être en mesure d'exercer correctement un pouvoir sur soi qui nous permet de nous transformer en quelqu'un de bien.

⁵⁹ *Alcibiade* 134c.

⁶⁰ Michel Foucault, « Subjectivité et vérité », dans *Dits et écrits II : 1976-1988*, op. cit., p. 1032

3.2 Foucault lecteur des stoïciens : se convertir à la philosophie

3.2.1 Thèses de Foucault

Dans son cours *L'herméneutique du sujet* donné en 1981-1982, Michel Foucault s'intéresse à la question de la conversion philosophique. Ce fait n'est pas étonnant, puisqu'il définissait déjà la philosophie ancienne comme un ensemble de techniques destinées à transformer et à fixer le soi selon des critères propres à chaque école. Nous sommes ici très près de la définition générale de la conversion que nous avons présentée dans le chapitre 1. Pour étudier cette notion, Foucault utilise l'article de Pierre Hadot « *Epistrophè et metanoia* »⁶¹. Il accepte la distinction selon laquelle la conversion aurait été tendue entre deux pôles (conversion-retour et conversion-rennaissance), mais il juge cette analyse insuffisante pour rendre compte de la situation propre à la culture de soi. Il présente ses réserves ainsi :

Mais j'ai tout de même envie de dire ceci : c'est que si l'on prend les choses dans leur développement diachronique, et si l'on suit le cheminement du thème de la conversion tout au long de l'Antiquité, il me paraît très difficile de faire valoir ces deux modèles, ces deux schémas, comme étant la grille d'explication et d'analyse qui permettrait de comprendre ce qui s'est passé dans la période qui va, en gros, de Platon au christianisme [...] Ce que je voudrais donc essayer maintenant d'étudier avec un peu plus de précision, c'est, entre cette *epistrophè* platonicienne et avant la mise en place de la *metanoia* chrétienne, comment a été conçu le mouvement par lequel le sujet est appelé à se convertir à soi, à se diriger vers soi-même, ou à faire retour vers soi-même. C'est cette conversion, qui n'est ni *epistrophè* ni *metanoia*, que je voudrais étudier⁶².

Selon Foucault, les individus sont invités, à l'époque impériale, à faire une conversion à soi (*epistrophè eis heauton*⁶³), ce qui n'entre dans aucune des deux catégories développées par Hadot.

⁶¹ Pierre Hadot, « *Epistrophè et metanoia* dans l'histoire de la philosophie », *Actes du XIème congrès international de philosophie (Bruxelles, 20-26 août 1953)*, vol. XII, pp. 31-36.

⁶² Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Paris : Gallimard/Seuil, 2001, pp. 208-209.

⁶³ Michel Foucault, *Le souci de soi*, Paris : Gallimard, 1984, p. 89.

Pour comprendre ce qui fait la particularité de la conversion à l'époque impériale, il faut d'abord comprendre en quoi consiste la culture de soi. Pendant les deux premiers siècles de notre ère, l'impératif socratique-platonicien du souci de soi n'a pas disparu, bien au contraire, mais il a subi certaines modifications suffisamment importantes pour former une nouvelle « époque ». D'une manière très schématique, Foucault affirme que le souci de soi aurait subi une double généralisation par rapport à l'époque classique : dans la vie de chaque individu et dans la société⁶⁴. D'abord, dans la vie de l'individu, il s'est fondu avec l'art de l'existence (*technè tou biou*). On lit dans *Le souci de soi* :

On peut caractériser brièvement cette « culture de soi » par le fait que l'art de l'existence – la *technè tou biou* sous ses différentes formes – s'y trouve dominé par le principe du souci de soi qui en fonde la nécessité, en commande le développement et en organise la pratique⁶⁵.

Le souci de soi n'est plus une nécessité préparatoire à la vie politique, mais il est l'impératif de la vie elle-même. Le souci de soi aurait ensuite été généralisé dans la société pour la même raison : il s'applique à n'importe quel sujet qui souhaite vivre la meilleure vie possible. Cette généralisation sociale garde cependant une allure bien théorique, puisque ce sont surtout les notables de la communauté romaine qui ont le loisir de s'en préoccuper.

Dans le lent développement de l'art de vivre sous le signe du souci de soi, les deux premiers siècles de l'époque impériale peuvent être considérés comme le sommet d'une courbe : une manière d'âge d'or dans la culture de soi, étant entendu bien sûr que ce phénomène ne concerne que les groupes sociaux, très limités en nombre, qui étaient porteurs de culture et pour qui une *technè tou biou* pouvait avoir un sens et une réalité⁶⁶.

Dans la culture de soi, tout le monde est appelé à organiser sa vie autour du principe du souci de soi, à s'y convertir entièrement. Les notions de souci de soi et de conversion

⁶⁴ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., pp. 83-84.

⁶⁵ Michel Foucault, *Le souci de soi*, op. cit., pp. 60-61.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 62-63.

à soi sont alors intimement liées dans la culture de soi. Si la notion de souci de soi a changé depuis Platon, il en est de même de la notion de conversion. Foucault note ainsi cette mutation :

Vous voyez que la conversion qui est ici définie, cette conversion est un mouvement qui se dirige vers le soi, qui ne le quitte pas des yeux, qui le fixe une fois pour toutes comme un objectif, et qui finalement l'atteint ou y fait retour⁶⁷.

La conversion à soi ne représente plus le détournement platonicien du regard de notre monde vers un monde meilleur, mais plutôt une meilleure vision de notre propre monde. Mais la conversion n'est pas seulement un changement de perspective sur le monde, elle est aussi un travail sur la subjectivité. Dans la perspective platonicienne, il s'agissait de quitter une subjectivité (celle du monde des ombres), pour en acquérir une nouvelle, plus objective (celle du monde des Idées). Dans la culture de soi, il ne s'agit pas tant de muter notre subjectivité, mais de la diriger selon certains critères qui nous sont propres et de la construire. Voilà l'idée avancée par Foucault lorsqu'il écrit : « La conversion est un processus long et continu que j'appellerai, plutôt donc que de trans-subjectivation, d'auto-subjectivation⁶⁸. » Se convertir à soi, c'est décider de se soucier de soi, arrêter de se soucier de ce qui est futile et se constituer une subjectivité bonne.

3.2.2 *Limites*

Le déplacement de sa pensée vers l'Antiquité gréco-romaine a conduit Foucault à toute une série de critiques. Certaines se font plus insistantes et sont capitales pour l'étude de la conversion stoïcienne à la philosophie. Elles peuvent être regroupées sous trois catégories principales : la subjectivité ancienne, la liberté et la connaissance.

⁶⁷ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., pp. 205-206.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 206.

1) *Subjectivité ancienne*

Foucault a cherché à comprendre le mode de subjectivation qui accompagnait l'expérience de la sexualité dans la culture de soi gréco-romaine. Cette expérience s'inscrivait dans un mouvement global de conversion à soi grâce auquel le sujet ne se transformait pas en un autre, mais il se constituait lui-même⁶⁹. Foucault présente un sujet autonome qui se tient devant divers discours sur la sexualité et devant diverses techniques qui lui permettront de se construire selon ses propres critères. Son article « L'écriture de soi⁷⁰ » montre très bien la forme que pouvait prendre cette espèce d'éclectisme⁷¹. Le sujet prend connaissance des discours vrais qui lui sont présentés, il en retient certaines parties qu'il préfère et il les écrit dans des carnets personnels (*hupomnēmata*) pour se les répéter et les assimiler plus profondément. Cette écriture contribue à la constitution de soi puisque chaque individu fait un regroupement personnel. Ce n'est donc pas une écriture de soi au sens où le sujet se révèle dans l'écriture, mais plutôt au sens où le sujet se fixe comme un nœud unique dans la toile des discours vrais. Voici comment Foucault l'explique :

Il s'agit, d'une part, d'unifier ces fragments hétérogènes par leur subjectivation dans l'exercice de l'écriture personnelle. Cette unification, Sénèque la compare selon des métaphores très traditionnelles soit au butinage de l'abeille, soit à la digestion des aliments, soit encore à l'addition des chiffres formant une somme [...].

Mais, inversement, le scripteur constitue sa propre identité à travers cette recollection de choses dites. [...] Par le jeu des lectures choisies et de l'écriture assimilatrice, on doit pouvoir se former une identité à travers laquelle se lit toute une généalogie spirituelle⁷².

⁶⁹ *Ibid.*, p. 206.

⁷⁰ Michel Foucault, « L'écriture de soi », dans *Dits et écrits II, 1975-1988, op. cit.*, pp. 1234-1249.

⁷¹ Foucault n'évoque pas directement le « mouvement » éclectique ancien. Au contraire, il puise ses exemples surtout dans les écoles stoïcienne et épicurienne. Sans doute était-il conscient que son analyse pouvait être jugée trop limitée s'il s'associait trop étroitement à un courant philosophique particulier. Son erreur est sans doute d'avoir voulu généraliser les caractéristiques de l'éclectisme à l'ensemble des écoles philosophiques de l'époque impériale.

⁷² Michel Foucault, « L'écriture de soi », *op. cit.*, pp. 1241-1242.

L'écriture de soi que permet l'usage des *hupomnēmata* n'est qu'une forme d'ascèse parmi tant d'autres pour réaliser la subjectivation de l'individu gréco-romain.

Plusieurs commentateurs ont critiqué cette conception du sujet. Martha Nussbaum⁷³ reproche à Foucault de ne pas avoir souligné la dignité de la raison reconnue par les écoles philosophiques en général et tout particulièrement par le stoïcisme. Pour les philosophes anciens, l'homme est d'abord un être de raison, un caractère qui semble évacué par l'analyse foucaldienne. Même si Annie Larivée⁷⁴ réussit à montrer que Foucault n'a pas complètement oublié l'importance de la raison dans la pensée ancienne, il n'en demeure pas moins qu'il semble y avoir pour lui un espace personnel de rationalité, qu'on voit très bien à l'œuvre dans le cas de l'écriture de soi. Pour les stoïciens, la raison de chacun n'est rien d'autre que la participation à la raison universelle. Taylor⁷⁵ reprend l'image platonicienne de la raison-perception pour expliquer la rationalité stoïcienne. L'individu ne *construit pas* la vérité en raisonnant, il la *perçoit* avec son esprit comme on perçoit le monde avec les yeux. Conséquemment, la vérité doit être la même pour tous, comme le monde est le même pour tous. Contrairement à ce que semble défendre Jean-Pierre Vernant⁷⁶, il est difficile de lier la conception du sujet ancien foucaldien avec le sujet stoïcien.

⁷³ Martha Nussbaum, *The Therapy of Desire*, *op. cit.*, pp. 353-354.

⁷⁴ Annie Larivée, « Un tournant dans l'histoire de la vérité ? Le souci de soi antique », *op. cit.* Pour une argumentation contre l'analyse de Nussbaum, cf. John Sellars, *The Art of Living*, *op. cit.*, pp. 115-118.

⁷⁵ Charles Taylor, *Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Montréal : Boréal, 2003, pp. 170-171.

⁷⁶ « L'individu dans la cité », dans *L'individu, la mort, l'amour*, Paris : Gallimard, 1989, pp. 229-230. Jean-Pierre Vernant semble approuver Foucault puisque, dans une étude sur l'individu grec, il reprend explicitement la conception du sujet présentée dans l'*Usage des plaisirs* et dans *Le souci de soi*. Cependant, le travail de Vernant consiste à déterminer si le moi grec est intramondain ou extramondain. Il est difficile de savoir s'il approuve seulement le caractère intramondain de la conception foucaldienne de la subjectivité ancienne, ou s'il l'accepte en entier.

II) Liberté

Foucault défend l'idée que, pendant la période impériale, l'éthique prenait la forme d'une *éthopoiétique*⁷⁷, ou encore d'une « esthétique de l'existence ». Pierre Hadot a vivement critiqué cette conception de l'éthique qu'il assimile à une forme de dandysme⁷⁸. Jean-François Pradeau, pour sa part, reproche à Foucault de ne pas avoir réussi à montrer comment était possible, à cette époque, la forme de subjectivité nécessaire à cette éthique⁷⁹. Le problème vient surtout de l'incompatibilité entre la liberté individuelle nécessaire et les résultats de l'analytique du pouvoir.

Dans le texte « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », Foucault écrit : « La liberté est la condition ontologique de l'éthique. Mais l'éthique est la forme réfléchie que prend la liberté⁸⁰. » Il reconnaît qu'il doit y avoir une liberté ontologique pour que l'éthique soit possible. Cette affirmation, extrêmement forte venant d'un philosophe qui relie étroitement le savoir et le pouvoir⁸¹, est parfaitement incompatible avec la philosophie stoïcienne. Arnold I. Davidson rappelle avec Hadot, que dans cette école philosophique, seule la liberté de jugement était accordée au sujet.

Although underlying the cosmic consciousness of the ancient sage, Hadot does acknowledge that the figure of the sage in ancient thought corresponds to a more acute consciousness of the self, of the personality, of interiority. But the internal freedom recognized by all the philosophical schools, « this inextinguishable core of the personality », is

⁷⁷ Michel Foucault, « L'écriture de soi », *op cit.*, p. 1237.

⁷⁸ Pierre Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*, *op cit.*, p. 217, *Exercices spirituels et philosophie antique*, *op cit*, pp 308-309, 331 et 345

⁷⁹ Jean-François Pradeau, « Le sujet ancien d'une éthique moderne », dans Frédéric Gros (dir.), *Foucault le courage de la vérité* Paris : PUF, 2002, p. 154.

⁸⁰ Michel Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », dans *Dits et écrits II 1975-1988*, *op cit*, p. 1531.

⁸¹ Mario Vegetti souligne fortement cet oubli de la part de Foucault. Cf. Mario Vegetti, « Foucault et les Anciens. » *Critique* 42 (1986) · pp. 925-932.

located in the faculty of judgment, not in some psychologically thick form of introspection⁸².

À trop vouloir chercher des caractéristiques générales à toutes les écoles philosophiques anciennes, Foucault a complètement écarté la notion centrale de Destin dans le stoïcisme.

Comme le souligne Pradeau :

Contrairement encore à ce que laisse entendre Foucault sur le compte de son autonomie, le stoïcien doit d'abord reconnaître que ni son corps ni son âme ne lui appartiennent en propre, car ils sont imposés par le Destin. Seule peut lui revenir l'initiative, grâce au principe directeur (l'*hégemonikon*) qui lui est donné, de choisir entre ce qui dépend et ce qui ne dépend pas de nous. La liberté stoïcienne est une liberté de jugement (de valeur⁸³).

Bref, l'espace propre à la conversion à soi est difficile à déterminer en raison de la forme de subjectivité qu'elle suppose, mais aussi à cause de la liberté dont le sujet a besoin pour se constituer.

III) Connaissance

Selon Nussbaum, la philosophie ancienne telle que conçue par Foucault risque de minimiser le rôle de la rationalité. Cette critique se fonde sur le rôle que Foucault accorde à la connaissance à l'époque impériale. Même si on accepte les nuances apportées par Larivée et Sellars, le noyau dur de cette critique demeure : la philosophie est, selon lui, un exercice d'ascèse (*askèsis*), bien plus qu'une activité réflexive. On voit très bien l'influence qu'Hadot a pu avoir sur Foucault.

À la défense de Foucault, Sellars explique que si Hadot manque complètement l'aspect technique de la philosophie stoïcienne (une union de *logoi* et d'*askèsis*), Foucault au contraire utilise l'expression « techniques de soi » avec un grand souci étymologique :

⁸² Arnold I. Davidson, « Ethics as Ascetics : Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought page. » dans Gary Cutting (dir.), *The Cambridge Companion to Foucault*, New-York : Cambridge University Press, 2005, p. 138.

⁸³ Jean-Fraçois Pradeau, « Le sujet ancien d'une éthique moderne », *op. cit.*, pp. 145-146.

« As arts, Foucault's techniques do not devalue the role of rational arguments as Nussbaum claims but rather will involve λόγος alongside ἄσκησις as an essential component⁸⁴. » On peut cependant nuancer cette interprétation. En effet, bien que Foucault explique les règles d'usage des discours, il en explique mal les règles de production. Les philosophes ne se contentaient pas seulement d'utiliser des discours vrais, ils en produisaient aussi un certain nombre en suivant des règles très strictes. Avec Foucault, on voit bien comment des discours existants sont employés, mais on voit mal comment de nouveaux discours peuvent être développés.

Deux autres critiques formulées par Jean-François Pradeau permettent d'appuyer la thèse selon laquelle Foucault n'accordait pas un rôle suffisamment important à la connaissance pendant l'époque impériale. D'une part, il évacue complètement le projet scientifique stoïcien.

Plus encore que [Hadot] ne semble l'avoir suggéré, et comme plusieurs lecteurs, italiens pour la plupart, se sont employés avec une certaine facilité à le montrer, l'usage et la compréhension des doctrines anciennes procèdent dans *l'Histoire de la sexualité*, d'une succession de restrictions et d'élisions surprenantes et discutables. Non pas simplement du fait des choix « esthétisants » de Foucault, mais parce que l'accent mis par ce dernier sur les pratiques de soi anciennes constituaient un obstacle à la compréhension du projet proprement scientifique de la philosophie ancienne⁸⁵.

D'autre part, Foucault accorde à la raison antique une autonomie trop moderne. Cette erreur l'a conduit à s'éloigner de l'éthique grecque du « maximum ». De la même manière que les stoïciens recherchaient une connaissance scientifique en physique, ils recherchaient une connaissance exacte en éthique. Dans un tel contexte, l'éthique est maximale, puisqu'elle cherche à établir un tableau exhaustif des bonnes actions selon des critères sûrs et certains. Toujours selon Pradeau :

⁸⁴ John Sellars, *The Art of Living*, *op. cit.*, p. 118.

⁸⁵ Jean-François Pradeau, « Le sujet ancien d'une éthique moderne », *op. cit.*, pp. 139-140.

L'éthique de la philosophie ancienne est une « éthique du maximum », qui exige de celui qui l'adopte la pratique de ce qui, en lui, est le meilleur de lui-même, de ce qui saura concilier la connaissance la plus élevée à la vertu la plus stable. [...]

Une « éthique du maximum » n'a de sens qu'inscrite dans une pensée politique globale et radicale qui est précisément celle à laquelle le nouvel « éthos philosophique » de Foucault voulait échapper en lui opposant une ontologie critique de nous mêmes en tant qu'êtres libres⁸⁶.

On s'éloigne significativement de l'éclectisme défendu par Foucault dans « L'écriture de soi ».

4. Conclusion

À première vue, le résultat de ce chapitre est décevant : ni Hadot ni Foucault ne peuvent répondre adéquatement à notre problématique. Alors que la conversion philosophique décrite par Hadot est trop religieuse et trop peu rationnelle, la conversion à soi de Foucault est réductible à l'exercice d'une simple technique (au sens moderne) exigeant une subjectivité beaucoup trop libre et autonome pour le contexte stoïcien. Dans les deux cas, les analyses sont insuffisantes pour définir adéquatement ce qui caractérise le propre de la conversion au stoïcisme impérial.

Nous pouvons cependant observer deux résultats positifs pour notre enquête. Premièrement, personne ne critique l'idée que le stoïcisme engage le disciple à adopter un certain mode de vie suffisamment spécifique pour qu'on puisse utiliser le mot « conversion ». Les critiques concernent davantage le rôle qu'accordent Foucault et Hadot à la raison dans cette « conversion » et dans ce mode de vie stoïcien. Ceci donne à penser qu'il y a bel et bien une conversion nécessaire au stoïcisme, mais nous sommes toujours incapables de la définir. Le second résultat positif de notre enquête est que

⁸⁶ *Ibid.*, p. 154.

personne ne rejette la thèse répandue⁸⁷ qu'à l'époque romaine, la notion de conversion était exprimée par les mots grecs *epistrophè* et *metanoia* et par le mot latin *conversio*. Il y a bien matière à philosopher en étudiant la conversion, mais il faut affiner les interprétations subjectivistes d'Hadot et de Foucault. La conversion stoïcienne implique beaucoup plus que ce qu'ils y ont trouvé, mais aussi, nous l'entrevoyons, beaucoup moins.

⁸⁷ C'est notamment le cas de Nock, MacDonald et Aubin.

DEUXIÈME PARTIE : LA CONVERSION DANS LES TEXTES STOÏCIENS

Chapitre 3

epistrophè ET conversio

1. *epistrophè et conversio* : des mots pour dire la conversion?

En raison de leurs projets philosophiques distincts, Michel Foucault et Pierre Hadot ne s'entendent pas complètement sur la nature de la conversion à l'époque impériale. Cependant, s'ils ne s'entendent pas sur le fond, ils s'entendent sur la forme. En effet, selon ces deux philosophes, les Grecs de l'Antiquité utilisaient le mot *epistrephein*¹ pour exprimer la notion de conversion philosophique². De plus, selon Foucault, le mot *convertere* jouerait exactement le même rôle dans la philosophie latine³. Hadot, quant à lui, ajoute le couple *metanoia/metanoiein* qui désigne l'idée de renaissance accompagnant la conversion⁴, mais il reconnaît qu'il s'agit d'un usage strictement chrétien, absent du discours philosophique antérieur. Dans le stoïcisme impérial, ce dernier couple de mots n'est donc pas lié à la notion philosophique païenne de conversion. Bref, pour comprendre la conception stoïcienne de la conversion philosophique, il faut faire l'étude des emplois de *epistrephein* chez Épictète et Marc Aurèle et de *convertere* chez Sénèque afin de déterminer s'ils désignent bien le concept de conversion que nous avons présenté au premier chapitre.

¹ Afin d'alléger le texte, nous utiliserons le mot *epistrephein* pour désigner le couple de mots *epistrophè* et *epistrephein*. Nous utiliserons la forme nominale seulement si le contexte l'exige.

² Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., pp. 199-209; *Le souci de soi*, op. cit., pp. 89-92; Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 226.

³ Michel Foucault, *Le souci de soi*, op. cit., p. 90; *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 199.

⁴ Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 226.

2. Présentation du verbe de *epistrephein*

2.1 Usage courant

Dans son livre *Le problème de la « conversion »*, Paul Aubin fait l'étude des différents usages du mot *epistrephein* dans trois principaux domaines littéraires : la Septante, le corpus philosophique antique et les textes des Pères grecs de l'Église. Avant même de désigner un concept religieux ou philosophique assez technique, ce mot appartenait au domaine de la langue courante. Quoiqu'en français « convertir » ait une signification relativement technique difficile à résumer complètement, on l'associe tout de même grossièrement à « changer » (convertir une unité de mesure, une équation, une personne). Le mot *epistrephein* était, quant à lui, très largement utilisé dans le sens de « tourner⁵ ». Le lien avec la conversion comme changement n'est alors pas évident d'emblée en français. Aubin regroupe les différentes significations du mot *epistrephein* en deux grandes catégories : les sens physiques et les sens intellectuels et moraux.

A) Le sens physique (P) pouvait être divisé en trois grands modèles :

P1) (se) tourner vers;

P2) (faire) tourner sur soi-même;

P3) (faire) revenir/retourner.

Le sens P1 est employé fréquemment et dans des contextes très variés. Cet usage de *epistrephein* est remarquable par l'importance accordée à l'orientation⁶ du mouvement. On se tourne *vers* une chose qui donne la direction ou la raison de notre mouvement. Le sens P2 est parfois employé pour exprimer un mouvement de pivot qu'on peut observer,

⁵ Paul Aubin, *Le problème de la conversion*, op. cit., p. 18.

⁶ *Ibid.*, p. 19.

par exemple, quand la main tourne autour du poignet. Le plus souvent cependant, le sens P2 désigne un demi-tour ou une volte-face⁷. Enfin, le sens P3 reprend l'idée du demi-tour, mais en insistant davantage sur l'idée qu'on retourne *d'où l'on vient*⁸.

B) Les sens intellectuels et moraux (IM) de *epistrephein* regroupaient quant à eux deux significations principales :

IM1) changer;

IM2) faire attention.

Le sens IM1, sans doute dérivé de P1, exprime l'idée de changement, mais en association étroite avec l'idée d'une orientation. En ce sens, *epistrephein* ne signifie pas seulement « changer », puisqu'il « met l'accent plus sur l'idée d'orientation que sur celle de changement⁹ ». Il s'agit donc d'une réorientation ou d'un retournement moral qui peut conduire, selon Aubin, à la transformation du comportement, du style de vie¹⁰. Le sens IM2, sans doute le plus courant des deux¹¹, désigne une *orientation* de l'esprit, l'action de porter attention à *quelque chose*, de se soucier de *quelque chose*. Encore une fois, on vise davantage l'orientation (ou l'objet) que le mouvement lui-même. Le mot *epistrephein* n'exprime pas seulement un état (être soucieux ou attentif), mais surtout la source de cet état (ce dont on se soucie ou ce à quoi on est attentif). Cet intérêt pour l'objet plus que pour la forme de l'action n'est pas banal ou marginal, puisqu'il est au fondement de la pratique antique qui consistait à définir les arts (*technè*) selon leur objet.

⁷ *Ibid.*, pp. 20-21.

⁸ *Ibid.*, pp. 21-22.

⁹ *Ibid.*, p. 24.

¹⁰ *Ibid.*, p. 23.

¹¹ *Ibid.*, pp. 24-25.

2.2 Usage philosophique

Bien que *epistrephein* appartenait déjà au langage courant à l'époque classique, on remarque un emploi plus fréquent de ce mot à partir des premiers siècles de notre ère, au point où il fait l'objet d'une sorte de mode¹². Malgré tout, selon Paul Aubin, sauf peut-être Épictète, le philosophe pré-plotinien ne l'utilise pas de façon importante¹³. Cette situation nous place dans une position difficile : elle affaiblit l'hypothèse de Foucault selon laquelle il y aurait un emploi philosophique répandu de l'expression *epistrophè eis heauton* (conversion à soi), mais elle soutient l'hypothèse de l'existence d'une conversion stoïcienne, au moins dans les écrits d'Épictète. Nous devons donc rechercher ce qui distingue l'usage philosophique commun de l'usage particulier d'Épictète concernant *epistrephein*.

2.2 1 Platon et les autres

Certaines personnes voient chez Platon, plus particulièrement dans la *République*¹⁴ (518c-d), le paradigme de l'emploi philosophique de *epistrephein* dans le sens de « (se) convertir ». Pourtant, une recherche plus approfondie montre que, dans toute l'œuvre de Platon, on rencontre *epistrephein* seulement trois fois : deux fois dans la *République* (616c et 620e) et une seule fois dans le *Phèdre* (247a). Dans le premier passage de la *République* (616c), ainsi que dans le *Phèdre*, Platon emploie *epistrephein* pour désigner des mouvements circulaires célestes.

¹² *Ibid*, p 8

¹³ *Ibid*, p 49-50

¹⁴ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, *op cit*, p. 201, Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, *op cit.*, p 225, Paul S MacDonald, « Philosophical Conversion », *op cit.*, pp. 306-307, A D Nock, *Conversion*, *op cit*, p. 179.

Cette lumière constituait en effet le lien qui tient ensemble le ciel; comme ces cordages qui lient les trières, de la même manière elle contient toute la révolution céleste. Aux extrémités de ces liens était rattaché le fuseau de Nécessité, par l'intermédiaire duquel tous les mouvements circulaires *poursuivent leurs révolutions* [*pasas epistrophesthai tas periphoras*]¹⁵.

Cela étant, c'est un spectacle varié et béatifique qu'offrent *les évolutions circulaires* auxquelles se livre, dans le ciel, la race des dieux bienheureux [*theôn genos eudaimonôn epistrophetai*], chacun accomplissant la tâche qui est la sienne, suivi par celui qui toujours le souhaite et le peut, car la jalousie n'a pas sa place dans le chœur des dieux¹⁶.

Dans le second passage de la *République* (620e), *epistrophè* est utilisé pour désigner le mouvement de rotation que fait un fuseau dans les mains de Clotho :

Ce démon conduisit l'âme d'abord auprès de Clotho, en la plaçant sous sa main alors qu'elle *faisait tourner* le fuseau engagé dans sa rotation [*epistrophèn tês tou atraktou dinès*], afin de sceller le destin que chacune avait choisi tout en l'ayant tiré au sort¹⁷.

Dans ces trois passages, on ne peut affirmer que Platon donne une signification morale pré-stoïcienne à *epistrophein* puisqu'il se contente de l'utiliser dans son sens physique courant. De plus, ce n'est pas *epistrophein* qui est employé aux pages 518c-d de la *République*, mais les verbes *periagein*¹⁸ (3/6), *trepein* (1/6), *strephein* (1/6) et *metastrephein* (1/6). En six occasions où Platon exprime l'idée d'un retournement ou d'une réorientation, il n'emploie jamais *epistrophein*. Cependant, sa préférence pour le verbe *periagein* est très significative dans le contexte de ce passage. Le personnage de Socrate vient tout juste de terminer l'exposé de l'allégorie de la caverne et il en explique le sens à Glaucon. Il lui dit que l'âme qui n'est pas *orientée* vers le bien doit y être

¹⁵ *République* 616c (je souligne).

¹⁶ *Phèdre* 247a.

¹⁷ *République* 620e.

¹⁸ Contrairement à Foucault, Hadot, MacDonald et Nock, Charles Taylor associe plutôt la conversion platonicienne au mot *periagein* (Charles Taylor, *Les Sources du moi*, op. cit., p. 168), ce qui semble plus justifié à la lumière de cet extrait de la *République*. Puisque dans le présent chapitre nous nous concentrons sur l'usage des mots *epistrophein* et *convertere*, nous réservons pour le prochain chapitre l'étude des autres expressions qui peuvent désigner une conversion philosophique.

guidée, comme l'œil doit être *tourné* vers la lumière. Le passage est long, mais il mérite d'être reproduit en entier.

- Il faut donc, dis-je, si cela est vrai, que nous en venions à la position suivante sur ces questions : l'éducation n'est pas telle que la présentent certains de ceux qui s'en font les *hérauts*. Ils affirment, n'est-ce pas, que la connaissance n'est pas dans l'âme ^{518c} et qu'eux l'y introduisent, comme s'ils introduisaient la vision dans les yeux aveugles.

- Oui, c'est ce qu'ils affirment, dit-il.

- Mais notre discussion de maintenant, dis-je, montre précisément que cette puissance réside dans l'âme de chacun, ainsi que l'instrument grâce auquel chacun peut apprendre : comme si un œil se trouvait incapable de se *détourner* de l'obscurité pour se diriger vers la lumière autrement qu'en *retournant* [*strephein*] l'ensemble du corps, de la même manière c'est avec l'ensemble de l'âme qu'il faut *retourner* [*periakteon*] cet instrument hors de ce qui est soumis au devenir, jusqu'à ce qu'elle devienne capable de s'établir dans la contemplation de ce qui est et de ce qui, dans ce qui est, est le plus lumineux. Or cela, c'est ce que nous affirmons être le bien, ^{518d} n'est-ce pas?

- Oui.

- Il existerait dès lors, dis-je, un art pour cela, un art de ce *retournement* [*periagôgês*], un art consacré à la manière dont cet instrument peut être *retourné* [*metastraphêsetai*] le plus facilement et le plus efficacement possible, non pas l'art de produire en lui la puissance de voir, puisqu'il la possède déjà sans être toutefois correctement orienté, ni regarder là où il faudrait, mais l'art de mettre en œuvre ce *retournement* [*tetramenô*].

- Oui, apparemment, dit-il.

- Dès lors, les autres vertus qu'on appelle vertus de l'âme risquent bien d'être assez proches de celles du corps, car en réalité elles n'y sont pas d'abord présentes, elles sont produites plus tard ^{518e} par l'effet des habitudes et des exercices. La vertu qui s'attache à la pensée appartient toutefois apparemment plus que tout à quelque principe divin, quelque chose qui ne perd jamais sa puissance, mais qui, en fonction du *retournement* [*periagôgês*] qu'il subit, devient utile et bénéfique, ou au contraire inutile et nuisible¹⁹.

Socrate ne recherche pas un discours positif qui lui enseignerait une fois pour toute ce qu'est le bien. Il s'agit en effet du modèle classique de l'éducation comme transfert de connaissances que le personnage de Socrate rejette au début de ce passage (518b). Il recherche plutôt un art du « retournement » qui permet à l'âme de s'orienter d'elle-même vers le bien. Une fois bien orientée, elle peut percevoir le bien comme l'œil voit la

¹⁹ *République* 518b-e (je souligne).

lumière. Cet art ne doit pas prendre la forme d'un enseignement théorique positif, il doit plutôt être semblable aux exercices qu'on fait pour entraîner le corps (518e).

Selon Aubin, il semble qu'à l'époque de Platon jusqu'à Plutarque, *epistrephein* (« tourner vers ») était très peu utilisé par rapport à *strephein* (« tourner »). De plus, dans la philosophie même de Platon, *strephein* était sans doute plus adéquat puisqu'il permet de désigner un mouvement circulaire. Celui-ci est le plus parfait puisqu'il permet de réconcilier la permanence et le changement. Il sert d'ailleurs dans le *Timée*²⁰ à désigner le mouvement des astres. De la même manière, selon Platon, l'âme raisonnable se meut circulairement²¹. On comprend mieux ainsi pourquoi, lorsqu'il traite de la « conversion » du philosophe, Platon utilise un verbe qui désigne du même coup la forme circulaire du mouvement de l'âme (*strephein*). Le verbe *periagein* (« mener vers », « amener vers ») permet quant à lui de comprendre le travail pédagogique nécessaire.

La thèse de Foucault et de Hadot, selon laquelle il y aurait une *epistrophè* platonicienne²² semble ainsi s'affaiblir. On peut cependant tenter d'expliquer les fondements de leur thèse en formulant l'hypothèse suivante : ces philosophes n'auraient pas réussi à se dégager de l'*epistrophè* chrétienne. En effet, dans le christianisme, au fil du temps, s'est développé un concept très technique de la conversion autour des mots *epistrophè* et *metanoia*. En adoptant une méthode généalogique, Foucault cherchait peut-être trop les sources païennes de l'usage chrétien de *epistrophè*. Il aurait ainsi ignoré d'autres expressions sans doute plus adéquates pour désigner le concept de conversion.

²⁰ Paul Aubin, *Le problème de la conversion*, op cit, pp. 51 sq.

²¹ *Ibid*, pp. 51-55.

²² Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op cit., p. 201. Nous rappelons que nous nous concentrons ici sur le verbe *epistrephein*. Nous étudierons au chapitre suivant d'autres expressions possibles pour désigner une conversion philosophique.

Pour sa part, Hadot serait demeuré attaché à la culture chrétienne en raison d'une certaine conception spirituelle²³ ou mystique de la philosophie qu'il défend.

D'autres philosophes après Platon ont utilisé le mot *epistrophè*. En général, l'expression est utilisée dans le sens de « faire attention à ». À partir du II^e siècle, des philosophes comme Philon ou Clément d'Alexandrie reprendront l'idée platonicienne de l'âme qui *tourne* son regard vers les Idées, mais cette fois en utilisant le verbe *epistrephein* au lieu de *strephein*. Cette utilisation s'apparente davantage à une forme de conversion, surtout dans les cas où ces philosophes formulent une opposition claire entre le monde sensible et le monde des Idées²⁴. On assiste sans doute ici à une tentative de leur part pour relier une certaine forme de platonisme et les Évangiles. En dehors de ce contexte contemplatif cependant, *epistrephein* prend généralement le sens de « se soucier de ».

2.2.2 *Épictète*

Aubin remarque que, contrairement à Platon, Épictète²⁵ utilise de manière beaucoup plus importante le mot *epistrephein*. On le retrouve 40 fois dans les *Entretiens* et 5 fois dans le *Manuel*. On peut noter qu'Épictète emploie presque uniquement la forme verbale : on retrace seulement deux fois le nom *epistrophè* et une fois l'adverbe *epistrephôs* contre 42 utilisations du verbe *epistrephein*. Paul Aubin et Michel Foucault insistent sur l'usage de l'expression *epistrophè eis heauton*, mais Aubin se contente de

²³ Cf. sections 2.1 et 2.2.2.II du chapitre 2.

²⁴ Paul Aubin, *Le problème de la conversion*, op. cit., p. 55.

²⁵ Suivant la pratique commune, nous référons à Épictète et non à Arrien bien que les textes n'ont pas été rédigés par le maître, mais bien par le disciple.

souligner qu'il s'agit-là d'une particularité de la pensée d'Épictète²⁶ sans plus de précisions sur sa signification. Alors que le mouvement de l'*epistrophè* chez Platon était un mouvement circulaire cyclique appliqué aux objets célestes, chez Épictète il correspond à un mouvement linéaire (*i.e.* ayant un début et une fin). Il faut se tourner vers soi et en demeurer soucieux. Foucault fait quant à lui de l'*epistrophè eis heauton* (conversion à soi) le symbole de toute la culture de soi²⁷.

Quelle est l'importance de cette expression dans l'écriture d'Épictète? En fait, sur les 45 occurrences de *epistrephein* ou de l'un de ses dérivés, seulement sept sont liées à des compléments formés des prépositions *epi*²⁸, *eis*²⁹ ou *kata*³⁰ et du pronom réfléchi (on remarque qu'Épictète n'emploie la préposition *eis* qu'à une seule occasion). De plus, ces expressions sont absentes de toute la première moitié des *Entretiens* (*i.e.* les livres I et II). Dans la très grande majorité de ses occurrences (38/45), *epistrephein* sert à exprimer l'idée générale de « faire attention à ». Nous avons subdivisé ce dernier usage en quatre sous-groupes.

1) Le premier et le plus important en nombre (17/38), regroupe l'ensemble des occurrences signifiant un souci ou une préoccupation négative, c'est-à-dire un trouble de l'âme. Voici deux exemples tirés de cette catégorie :

²⁶ *Ibid.*, pp. 61 sq.

²⁷ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, *op. cit.*, pp. 199 sq. Curieusement, pour défendre la thèse de cet emploi particulier de *epistrephein*, Foucault s'appuie sur des passages d'Épictète où la forme *epistrophè eis heauton* est absente. Par exemple, dans les *Entretiens* I,4,18 (un passage référé par Foucault dans *L'herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 203 et dans *Le souci de soi*, *op. cit.*, p. 89), on retrouve l'expression « *epi tèn prohairesis tèn epestraptai tèn hautou* ». Nous pouvons traduire librement ce passage ainsi : « il a porté son attention sur sa volonté ». Dans le cadre foucauldien en particulier, il n'est pas du tout évident que la volonté stoïcienne [*prohairesis*] est traduisible par « soi ».

²⁸ *Entretiens* III,16,15; III,22,39; III,23,16; IV,4,7; *Manuel* X.

²⁹ *Entretiens* III,23,37.

³⁰ *Ibid.* III,24,106.

Puisqu'il est donc en ton pouvoir de désirer ou d'éviter, de quoi pourrais-tu bien encore *te préoccuper* [*tinós eti epistréphè*]³¹?

Ne vous y trompez pas, hommes, pour moi tout va bien, *je ne me soucie* ni de la pauvreté, ni de la privation de charges [*oute penias epistrephomai oute anarchias*], en un mot de rien, sauf de la rectitude des jugements³².

Nous comprenons qu'Épictète recommande de ne pas porter attention à certaines choses, parce qu'elles peuvent nous agiter inutilement. Ces utilisations de *epistrephein* sont d'ailleurs presque toutes accompagnées d'une particule négative. Dans le cas contraire, *epistrephein* est employé soit dans une forme interrogative (première citation), soit il est employé dans une forme hypothétique³³ pour montrer les maux engendrés par ce genre de souci.

2) Le deuxième type d'usages (7/38) regroupe les expressions qui signifient « porter attention à quelqu'un » ou « attirer l'attention de quelqu'un ». Voici des exemples :

Je suis dans de graves difficultés, Seigneur, et malheureux; personne *ne s'occupe de moi* [*oudeis moi epistrephetai*], personne ne me donne rien, tout le monde me blâme, parle mal de moi³⁴.

C'est ce que faisait Diogène : il allait, en effet, florissant de santé, et rien que son corps *attirait l'attention* de la foule [*epestrephe tous pollous*]³⁵.

Tu veux être beau, et tu te fais beau alors que tu ne l'es pas, et tu veux étaler des habits voyants pour *attirer l'attention* des femmes [*hina tas gunaikas epistrepheis*], et si tu peux te procurer quelque parfum, tu te crois heureux³⁶.

On peut former une catégorie avec ces usages pour deux raisons. D'abord, parce que l'attention portée n'est pas jugée moralement (bonne ou mauvaise). Diogène attire les regards d'admiration par sa forme physique réelle (deuxième citation), alors que le disciple d'Épictète veut simplement se parer pour séduire les femmes (troisième citation),

³¹ *Ibid* II,2,7 (je souligne).

³² *Ibid* IV,6,23 (je souligne).

³³ *Ibid* I,26,14.

³⁴ *Ibid* I,29,48 (je souligne).

³⁵ *Ibid* III,22,88 (je souligne).

³⁶ *Ibid* IV,9,7 (je souligne).

ce qu'un philosophe stoïcien juge vain de faire. Ensuite, cette attention ne correspond pas à un effort de concentration de l'esprit, mais à un simple contact interpersonnel. Dans la première citation, le disciple est triste puisque personne ne veut entrer en relation avec lui.

3) Le troisième type d'usages de *epistrephein* (7/38) signifie « porter une attention particulière à quelque chose ». En voici quelques exemples :

Si l'un de vous, se détournant des objets extérieurs, *a concentré ses efforts* sur sa propre personne [*epi tèn prohairésin epestrapai tèn hautou*]³⁷ [...].

Mais nous ne nous exerçons pas à tout cela, nous n'en sommes pas *préoccupés* [*oud' epistrephometha*]. Voyons, montrez-moi un homme qui se demande comment faire une chose, qui *se préoccupe* non d'un résultat à obtenir [*hos epistrephetai ou tou tuchein tinos*], mais de son acte même. Qui, en se promenant, *se préoccupe* de son action [*tês energeias tês hautou epistrephetai*]³⁸?

Et ainsi préparé et exercé à distinguer les choses qui te sont étrangères de celles qui te sont personnelles, celles qui sont susceptibles d'entraves de celles qui en sont affranchies, à regarder les secondes comme te concernant, les premières comme n'ayant aucun rapport avec toi, à *réserver* soigneusement pour celles-là tes désirs et pour celles-ci tes aversions [*entautha epistrophôs echein tèn orexin, entautha tèn ekklisin*], pourrais-tu encore craindre quelque'un³⁹?

La première citation est un peu problématique. L'usage de *epistrephein* qu'on y trouve ressemble à l'expression *epistrophè eis heauton*. Cependant, ce n'est pas vers soi-même qu'il faut diriger notre regard, mais vers quelque chose qui nous appartient : la *prohairesis* que Souilhé traduit souvent par « personne morale ». Soulignons seulement pour l'instant la différence qu'il y a entre se tourner vers *soi* (*eis hauton*) et se tourner vers ce qui nous *appartient* (*tês hauton*).

4) Le quatrième type d'usages de *epistrephein* (7/38) dans les textes d'Épictète regroupe les formes du type *epistrophô ep' emauton* (« je me retourne vers moi »). C'est

³⁷ *Ibid.* I,4,18 (je souligne).

³⁸ *Ibid.* II,16,15 (je souligne).

³⁹ *Ibid.* IV,1,81 (je souligne).

la forme la plus caractéristique d'Épictète, celle que Foucault identifie comme le trait caractéristique de la conversion à soi. Voici quelques passages exprimant ce retour vers soi :

Aucune bonne habitude en vous, aucune attention, aucun *retour sur vous-mêmes* et aucun soin à vous observer [*oute prosochè out epistrophè eph' hauton kai paratèrèsis*]⁴⁰ [...].

Revenez en vous-mêmes [*epistrepsate autoi ep' heautous*], comprenez les prénotions que vous portez en vous⁴¹.

Ou, dis-moi, qui, en entendant ta lecture ou ton discours, a été saisi d'angoisse, a fait un *retour sur lui-même* [*epestraphè eis hauton*], ou est sorti en disant : « Le philosophe m'a bien touché; je ne dois plus agir ainsi⁴² »?

Ensuite, si *tu rentres en toi-même* [*epistrephès kata sauton*] et recherches à quel domaine appartient l'événement, tu te souviendras aussitôt que c'est au domaine des choses indépendantes de nous, des choses qui ne sont pas à moi⁴³ [...].

Ce qui est frappant avec ce retournement vers soi, c'est que cette fois, sans aucune ambiguïté, l'esprit doit se tourner vers le sujet. Pour comprendre précisément le sens de cette expression, nous avons besoin de connaître le type de psychologie défendue par Épictète (à quoi réfère le pronom *egô*?). Grâce au sens général de *epistrephein*, nous comprenons aisément que le retournement vers soi est un mouvement par lequel nous sommes *attentifs* à nous-mêmes. C'est ce qu'exprime clairement la première citation. Mais pourquoi être attentif à soi-même? Qu'y a-t-il à observer? La deuxième citation répond à ces questions. Elle indique que ce retour a pour objectif de *comprendre* les prénotions qui se trouvent dans l'âme. Il s'agit d'un acte destiné à développer une connaissance scientifique. Il ne s'agit pas d'être attentif à ses appétits ou à son imagination (connaître sa singularité), mais à sa faculté de connaître (connaître la nature

⁴⁰ *Ibid.* III,16,15 (je souligne).

⁴¹ *Ibid.* III,22,39 (je souligne).

⁴² *Ibid.* III,23,37 (je souligne).

⁴³ *Ibid.* III,24,106 (je souligne).

de l'âme qui est la même pour tous). C'est aussi ce qu'exprime la quatrième citation. Cependant, la troisième semble un peu différente des autres, car le retournement semble signifier un bouleversement. Or, cette idée a déjà été exprimée précédemment dans la phrase. La traduction anglaise de Oldfather peut nous aider à mieux comprendre le sens de ce retournement. La voici :

Or tell me, who that ever heard you reading a lecture or conducting a discourse felt greatly disturbed about himself, or *came to a realization of the state he was in*, or on going out said, "The philosopher brought it home to me in fine style; I must not act like this any longer"? (je souligne)

On retrouve ici l'idée de la recherche d'une connaissance : suite au bouleversement, le sujet prend connaissance tout à coup de l'état dans lequel il se trouvait. On suppose évidemment qu'il était indésirable. Dans ce passage, nous voyons très bien comment le retournement vers soi peut être lié à l'idée de conversion : par ce retour, on découvre qu'en fonction de certains critères notre situation n'est pas admirable et on veut se transformer pour le mieux.

Paul Aubin distingue cette « conversion » stoïcienne défendue par Épictète de la conversion platonicienne. Dans cette dernière, il y a une opposition nette entre le monde sensible duquel il faut se détourner et le monde intelligible qu'il faut contempler. Alors que Platon recherche la vérité dans le monde intelligible, Épictète ne rejette pas le corps (l'extérieur) au profit de l'âme rationnelle (l'intérieur) puisque le sage dont il est question dans les *Entretiens* ne recherche pas d'abord la vérité, mais la liberté⁴⁴ qu'il ne peut trouver qu'à l'intérieur de lui-même. Il ne s'agit pas d'une fuite platonicienne vers un

⁴⁴ Paul Aubin, *Le problème de la conversion*, op. cit., p. 62.

intelligible meilleur⁴⁵, mais d'une libération dans ce monde-ci. Voici comment Paul Aubin présente la conversion selon Épictète :

Cette distinction entre intérieur et extérieur ne vise pas, d'ailleurs, à déclarer l'un meilleur et l'autre moins bon, comme l'intellectuel était affirmé par les philosophes idéalistes meilleur et plus vrai que le sensible. Elle a pour but d'enseigner à quoi l'on a exactement affaire dans l'action. Épictète se soucie avant tout de liberté. Et le Stoïcisme est trop imbu de « matérialisme » pour perdre le sens du concret et prêcher une fuite radicale vers l'intérieur. Il n'est pas question d'éliminer l'extérieur par l'intensité du recueillement : le stoïcien n'a pas peur d'affronter la difficulté externe; sa fuite consiste à ne montrer, pour ce qui ne dépend pas de lui, ni désir, ni aversion, tout en restant en contact avec ce réel externe. Sa liberté consiste à trouver l'équilibre entre l'extérieur et l'intérieur : là se trouve le bonheur, objectif de l'éthique⁴⁶.

2.2.3 *Marc Aurèle*

Marc Aurèle, quant à lui, utilise très peu *epistrephein*. Dans les *Pensées*, on ne le retrouve que quatre fois. De ces quatre occurrences, une seule est formée par le substantif *epistrophè* et elle désigne l'attention qu'on doit porter aux actions⁴⁷. Elle n'évoque pas du tout l'idée d'une transformation ni d'une réorientation. La forme verbale est surtout employée dans le sens général de « faire attention à » (2/3).

Mais quand on attache du prix à l'âme raisonnable qui atteint l'universel et s'occupe de la cité, on ne fait plus attention aux autres [*ouden eti tôn allôn epistrepheai*]; avant tout l'on conserve sa propre âme dans ses dispositions et dans son activité raisonnables et sociables, et l'on collabore, pour cela, avec les êtres de même race⁴⁸.

C'est surtout lorsque tu blâmes un perfide ou un ingrat, qu'il faut faire un retour à toi-même [*eis seauton epistrepheai*]. Car c'est évidemment ta faute si tu as cru qu'un homme, dans une telle disposition d'esprit, garderait sa foi, ou si, en donnant ton cadeau, tu ne l'as pas donné de tout cœur, et sans voir que tout le profit que tu en retires dérive immédiatement de ton action même; que veux-tu de plus en effet quand tu fais du bien à quelqu'un⁴⁹?

Dans le premier cas, Marc Aurèle écrit que si l'on s'intéresse surtout à notre âme raisonnable, alors on ne *s'intéresse* plus aux autres. Dans le second cas, on retrouve la

⁴⁵ *Ibid.*, p. 63.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 63.

⁴⁷ *Pensées* IV,32,2.

⁴⁸ *Ibid.* VI,14,1.

⁴⁹ *Ibid.* IX,42,4.

seule occurrence de l'expression *epistrophè eis heauton* comprise dans les *Pensées*. Contrairement à Épictète, Marc Aurèle ne désigne pas un retour en soi-même pour interroger notre âme. Il exprime seulement un changement d'objet du jugement : il faut *détourner* le blâme des autres vers soi-même. Le dernier emploi d'*epistrephein*, quant à lui, a clairement le sens de « transformer ». Cependant, il ne s'agit pas d'une transformation de l'âme ou de la personne, mais seulement de nos souhaits. La traduction de Haines évoque très bien l'idée du retournement : « In a word, give thy prayers this turn, and see what comes of it⁵⁰. » Il s'agit de changer la *tournure* de ses prières afin qu'elles soient plus conformes aux principes stoïciens. On le voit bien, Marc Aurèle n'utilise que quatre fois *epistrephein*, chaque fois dans un sens différent, mais jamais dans le sens de « entre en toi-même pour y trouver quelque chose » ou de « retourne ton âme vers ceci ». Il n'y a là aucune allusion à une conversion. Il y aurait donc bel et bien un usage particulier de *epistrephein* par Épictète. Est-ce donc dire qu'il n'y aurait de conversion stoïcienne que chez lui?

2.3 *epistrephein* selon Hadot et Foucault

2.3.1 Pierre Hadot

Dans son article « *Epistrophè* et *metanoia* dans l'histoire de la philosophie », Pierre Hadot établit un lien très étroit entre le mot *epistrophè* et la notion de conversion. Il situe les débuts de cette relation dans la pensée stoïcienne. Il souligne que le stoïcisme défend

⁵⁰ *Ibid.* IX,40.

une conception du monde (l'être vivant, le Logos) animé de la *τονικὴ κίνησις* qu'il définit ainsi :

[...] un mouvement vibratoire allant de l'intérieur à l'extérieur, et de l'extérieur à l'intérieur : le mouvement d'extériorisation engendrant détermination et accroissement, le mouvement vers l'intérieur engendrant substance et unité. L'organisme vivant est tension entre une force centrifuge qui le fait se mouvoir et s'accroître et une force centripète qui lui permet d'assimiler et de sentir⁵¹.

Cette formulation de la dynamique du monde se base sur le passage suivant de Némésius :

Si l'on disait, comme les Stoïciens qu'il existe dans les corps un certain mouvement tensionnel, qui se meut simultanément vers l'intérieur et vers l'extérieur, le mouvement vers l'extérieur produisant les grandeurs et les qualités, et le mouvement vers l'intérieur l'unité et la substance, il faut leur demander, puisque tout mouvement provient d'un certain pouvoir, quel est ce pouvoir et en quoi il a sa substance⁵².

De la même manière, les stoïciens attribuaient ce double mouvement à la nature humaine. Tout ce qui existe est un composé de matière inerte (principe passif) et de souffle (principe actif). La tension du souffle donne sa forme et ses qualités à la matière. L'homme est donc lui aussi un composé⁵³ matériel (corps) et pneumatique (âme). Ce sont les variations de tension dans l'âme qui déterminent nos différentes qualités (état synchronique). Mais selon Hadot, la nature humaine est aussi animée par ce mouvement dans le déroulement de son existence (mouvement diachronique). L'homme vient d'abord au monde dans un mouvement d'accroissement et de détermination (extériorisation), puis il doit retourner à son principe originel pour retrouver son unité (intériorisation) perdue.

⁵¹ Pierre Hadot, « *Epistrophè* et *metanoia* dans l'histoire de la philosophie », *op. cit.*, p. 31.

⁵² Anthony Long et David Sedley, *Les philosophes hellénistiques* (3 vol.), Paris : Flammarion, 2001 (plus bas LS), 47 J.

⁵³ Pour une étude plus approfondie sur la relation entre le corps et l'âme dans le stoïcisme, voir A. A. Long, « Soul and Body in Stoicism », *Phronesis* 27 (1982), pp. 34-57.

Selon Hadot, la conversion stoïcienne, mais aussi la conversion dans l'ensemble de la philosophie occidentale, est précisément cette inversion de la détermination (mouvement centrifuge) vers l'unité (mouvement centripète). Voici ce qu'il écrit :

On peut donc affirmer que dans l'histoire de la philosophie occidentale, la philosophie elle-même s'est toujours présentée comme un acte de conversion lié à la structure même de la réalité. Acte de conversion, c'est à dire (*sic*) acte d'inversion par rapport à un premier mouvement d'extériorisation, – c'est à dire (*sic*) acte de retour à l'origine, – c'est à dire (*sic*) finalement, et c'est ici que l'apparition de la *metanoia* joue un rôle décisif, – acte dans lequel l'être humain revit ou vit sa propre genèse⁵⁴.

Pierre Hadot amalgame les notions de conversion, de retour à l'origine et le mot *epistrophè*. C'est d'ailleurs ce qu'il réitère dans l'article « Conversion » publié une trentaine d'années plus tard :

La philosophie antique n'est donc jamais l'édification d'un système abstrait, mais apparaît comme un appel à la conversion par laquelle l'homme retrouvera sa nature originelle (*epistrophè*) dans un violent arrachement à la perversion où vit le commun des mortels et dans un profond bouleversement de tout l'être (c'est déjà la *metanoia*)⁵⁵.

Cette interprétation de l'*epistrophè* soulève deux questions. La première concerne l'extrait de Némésius cité plus haut, dans lequel le souffle est décrit comme la combinaison de deux mouvements *simultanés* (synchroniques) : l'un vers l'extérieur et l'autre vers l'intérieur. Sur quoi Hadot s'appuie-t-il pour appliquer ces mouvements à des moments *successifs* (diachroniques) de l'expérience humaine? En fait, Hadot semble faire un amalgame entre le stoïcisme et le néoplatonisme lorsqu'il écrit :

L'*epistrophè* néoplatonicienne résume toute une tradition, qui au-delà des Stoïciens remonte à des intuitions plus primitives sur le rythme vital, notamment sur la respiration. Dans sa notion la plus évoluée, l'*epistrophè* est définition même de la vie spirituelle dans laquelle l'âme se replace dans le mouvement éternel de l'être : la perfection de l'être, c'est son retour vers sa propre source. En ce sens l'*epistrophè* est *anamnèsis*, réminiscence : elle mime l'unité originelle, antérieure à l'être⁵⁶.

⁵⁴ Pierre Hadot, « *Epistrophè* et *metanoia* dans l'histoire de la philosophie », *op. cit.*, p. 33.

⁵⁵ Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, *op. cit.*, p. 226.

⁵⁶ Pierre Hadot, « *Epistrophè* et *metanoia* dans l'histoire de la philosophie », *op. cit.*, pp. 31-32.

Qu'est-ce qui permet à Hadot d'appliquer le mouvement vibratoire du souffle (*pneuma*) stoïcien à la dynamique de l'Être néoplatonicien? Qu'est-ce qui lui permet de définir la conversion stoïcienne comme une inversion dans le mouvement de l'âme? La justification de ce lien n'est pas montrée.

Ceci nous conduit à la seconde question que nous pose l'interprétation de Hadot : pourquoi l'*epistrophè* correspondrait-elle à un *retour* à une origine perdue? On comprend bien comment cette lecture est possible dans un cadre néoplatonicien, mais elle semble plus difficile à soutenir dans un cadre stoïcien. L'*epistrophè* stoïcienne (une notion qui semble de plus en plus difficile à cerner) ressemble bien plus à une réorientation de l'attention (ce que semble confirmer le cas d'Épictète) qu'à un retour à une origine perdue. Épictète ne dit jamais : « Retourne vers l'Être d'où tu viens, vers ton origine essentielle », mais plutôt : « Détourne ton attention de ce qui est futile ou déterminé. Tourne-toi vers ce qui est assuré et libre ». Hadot semble encore une fois avoir appliqué une intuition néoplatonicienne à la doctrine stoïcienne.

2.3.2 Michel Foucault

C'est principalement dans *L'herméneutique du sujet* et dans *Le souci de soi* que Foucault associe le terme *epistrophè* et la notion de conversion⁵⁷ en les présentant comme des traductions l'un de l'autre, ce dont témoignent les citations suivantes :

Toutes ces images donc du retournement – du retournement vers soi en se détournant de ce qui nous est extérieur –, tout ceci nous approche évidemment de quelque chose que l'on pourrait appeler, peut-être en anticipant un peu : la notion de conversion. Et c'est un fait qu'on trouve très régulièrement toute une série de mots qui peuvent se traduire par, et se traduisent légitimement, par « conversion ». Vous avez par exemple cette expression – que

⁵⁷ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., pp. 199-209; *Le souci de soi*, op. cit., pp. 89-92.

vous retrouvez chez Épictète, que vous trouvez chez Marc Aurèle, que vous trouvez aussi chez Plotin – qui est : *epistrephein pros heauton* (se tourner vers soi, se convertir à soi⁵⁸).

L'objectif commun de ces pratiques de soi, à travers les différences qu'elles présentent, peut être caractérisé par le principe tout à fait général de la conversion à soi – de l'*epistrophè eis heauton*. La formule est d'allure platonicienne, mais elle recouvre la plupart du temps des significations sensiblement différentes⁵⁹.

Selon Foucault, cette « conversion à soi » est caractéristique de la culture de soi, puisqu'on se tourne justement « vers soi » et non vers les Idées platoniciennes ou vers Dieu. Il s'agit selon lui, d'une vigilance à soi. À première vue, cette interprétation semble s'accorder assez bien avec la philosophie ascétique stoïcienne. Pourtant, nous avons remarqué avec Épictète et Marc Aurèle que les expressions du type de *epistrephein eis heauton* ne correspondent pas à ce que Foucault évoque ici. Chez Marc Aurèle par exemple, elle n'apparaît qu'une seule fois et elle désigne l'idée de se juger soi-même plutôt que de juger les autres. Ceci est tout à fait cohérent avec les fondements de la philosophie stoïcienne (il faut s'occuper de ce qui est en notre pouvoir et accepter ce qui n'est pas en notre pouvoir). Lorsqu'on juge les actions des autres, on se soucie de ce qui n'est pas en notre pouvoir, mais on se soucie de ce qui est en notre pouvoir en se faisant le juge de nos actions. L'assimilation de ce « mouvement de l'âme » à la conversion n'est pas complètement dénuée de sens, mais elle obscurcit la compréhension de la conversion, car en étendant indument la signification de la conversion, on en affaiblit la compréhension.

⁵⁸ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., p. 199.

⁵⁹ Michel Foucault, *Le souci de soi*, op. cit., p. 89.

3. La *conversio* de Sénèque

3.1 Le latin et le grec

Puisqu'on ne peut trouver *epistrephein* dans les œuvres de Sénèque écrites en latin, on doit plutôt chercher sa traduction. Contrairement à Pierre Hadot qui se contente du couple grec *epistrophè/metanoia* pour désigner la notion de conversion philosophique, Michel Foucault, mentionne un équivalent latin pour l'expression grecque *epistrophè eis heauton* : *conversio ad se*⁶⁰.

Selon Paul Veyne, le choix du latin par Sénèque n'est pas innocent, il nous aide à le situer par rapport au stoïcisme. En effet, la langue technique de la philosophie, à son époque, était encore le grec. D'ailleurs, bien qu'il soit empereur romain, Marc Aurèle écrit un siècle plus tard ses *Pensées* en grec, même si ce texte était destiné à son usage personnel. Il allait de soi de rédiger ce texte dans la langue de la philosophie. Sénèque, au contraire, choisit la langue populaire, le latin, pour s'exprimer sur des thèmes philosophiques. Il s'agit là d'un indice du public cible de Sénèque : il ne souhaitait pas contribuer aux débats philosophiques spécialistes, mais à la littérature nationale⁶¹. Il ne s'agit pas ici de retirer ou non le titre de philosophe à Sénèque, mais seulement de mieux comprendre son rapport aux concepts techniques de la philosophie auxquels peut appartenir la conversion.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 90; *L'herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 199. Dans ce dernier texte, une note renvoie le lecteur à trois passages des *Lettres à Lucilius* correspondant à cette *conversio ad se* (11,8; 53,11; 94,67). Étrangement, on ne trouve l'expression *conversio ad se* dans aucun de ces trois endroits. En fait, on ne retrouve le mot *convertere* que dans un seul des trois passages (53,11).

⁶¹ Paul Veyne, « Préface », dans Sénèque, *Entretiens. Lettres à Lucilius*, *op. cit.*, p. XXI. Dans la lettre 113, Sénèque répuque à débattre d'une question technique que lui pose Lucilius et il écrit que ces questions « ne conviennent qu'à ceux qui portent phécases et pallium » (113,1), c'est-à-dire les Grecs.

3.2 *Convertere* dans l'œuvre de Sénèque

Dans son œuvre philosophique, Sénèque emploie relativement souvent le verbe *convertere* (51 fois), mais jamais le nom *conversio*. Ce verbe a une variété de sens qui semble aussi vaste que celle de *epistrophein*. On peut répartir ses sens sur sept catégories différentes.

3.2.1 *Brasser les idées, réfléchir*

La première catégorie d'utilisation (1/51) du verbe *convertere* (ici sous sa forme *converso*) par Sénèque ne concerne qu'une seule occurrence (Lettre 62,1) et il correspond à l'action de brasser (retourner) les idées, réfléchir.

3.2.2 *Fréquenter, converser, s'associer à*

La deuxième catégorie d'utilisation (8/51) du verbe *convertere* (ici sous sa forme passive *conversor*) exprime l'idée de la conversation ou de la fréquentation. Dans un cas, Sénèque se sert de ce verbe pour désigner un rapport à la philosophie. Voici le passage : « [...] for it is one of the functions of philosophy to help not only those who study her, but also who *associate with her* [*sed estiam conversantes iuuet*]⁶². » Il est intéressant de noter ici que le verbe *convertere* ne désigne pas une pratique assidue de la philosophie (ce qui est exprimé par le verbe *studere*), mais plutôt une fréquentation plus lâche.

⁶² *Lettres à Lucilius* 108,4. J'ai utilisé la traduction anglaise de Gummere de la collection Loeb plutôt que la traduction française revue par Veyne qui traduit par « auditeurs ».

3.2.3 (Se) tourner vers

Tout comme *epistrephein*, *convertere* peut être utilisé pour désigner un retournement physique (8/51). Les extraits suivants montrent que les contextes dans lesquels on peut observer ces usages sont très variés :

Me tournant vers l'entrée [*Conversus ad ianuam*] : « Qui est celui-là, repris-je, ce décrépît⁶³? »

L'ingrat n'osera plus, en présence de bienfaits multipliés, lever seulement les yeux; de quelque côté qu'il se retourne pour échapper à ses souvenirs [*quocumque se convertit memoriam suam fugiens*], qu'il t'aperçoive là; investis-le de tes bienfaits⁶⁴.

[...] après avoir promené la guerre à travers la Macédoine, la Sicile, l'Égypte, la Syrie, l'Asie et sur presque tous les rivages, il tourna ses armes, fatiguées de massacrer des Romains, vers les guerres extérieures [*ad externa bella convertit*]⁶⁵.

Mice and ants, if you bring your hand near them, do turn at you⁶⁶ [...].

Dans tous les cas, même s'il s'agit d'une image (comme c'est le cas de la deuxième citation), le retournement est attribué au corps et non à l'esprit.

3.2.4 Attirer (les regard ou l'attention), fasciner

Avec une signification à la fois physique et psychique, le verbe *convertere* est aussi utilisé pour désigner le mouvement par lequel un individu attire les regards (8/51) et, par le fait même, l'attention. On peut voir ce double sens physique et psychique dans les passages suivants :

Oui, la richesse éblouit le monde et le fascine [*At excaecant populum et in se convertunt opes*] quand on voit sortir de quelque maison une forte masse de numéraire, qu'un épais

⁶³ *Ibid.* 12,3.

⁶⁴ *Des bienfaits* I,3,1.

⁶⁵ *De la brièveté de la vie* 4,5.

⁶⁶ *De la colère* II,34,1. J'ai utilisé la traduction anglaise de Basore de la collection Loeb plutôt que la traduction française revue par Veyne qui traduit par « allongent le nez ».

revêtement d'or s'étale jusqu'aux plafonds, que la domesticité est une collection d'individus magnifiques ou se fait remarquer par l'élégance de la livrée⁶⁷.

Si tu voulais garder la liberté de ta conduite, il ne fallait pas attirer sur toi l'attention universelle [*ne convertisses in te ora omnium*] : tiens à présent ce que tu as promis⁶⁸.

3.2.5 *Modifier, changer, transformer*

Jusqu'à maintenant, le verbe *convertere* ne semble avoir aucun rapport (ou si peu) avec la notion de conversion. Cependant, on retrouve aussi chez Sénèque une série d'utilisations de ce verbe pour désigner une transformation, un changement ou une modification de quelque chose (13/51) comme dans les passages suivants :

Mais voyons, vous oubliez que ce même Démocrite a inventé le moyen d'amollir l'ivoire, le moyen de convertir par la cuisson le caillou en émeraude [*quemadmodum decoctus calculus in zmaragdum converteretur*], comme, de nos jours encore, on colore par le recuit toute pierre reconnue utilisable pour ce genre de travail⁶⁹.

Parce que jeune on peut s'instruire, on peut tourner au meilleur⁷⁰ une âme flexible, encore maniable [*possumus facilem animum et adhuc tractabilem ad meliora convertere*]; parce que ce temps est propre à l'effort, propre à la mise en œuvre de la pensée par les études, à l'entraînement du corps par des activités⁷¹.

Cette justice est une manière d'être de l'âme, une sienne capacité. Une âme se modifie sous diverses formes [*idem animus in varias figuras convertitur*]; elle n'est point un autre animal chaque fois qu'elle passe à un autre ouvrage⁷².

Le premier passage est un des rares où le verbe *convertere* est directement traduit par « convertir », mais il n'a aucun rapport avec la philosophie, il s'agit plutôt d'alchimie. Les deux autres passages, quant à eux, sont particulièrement intéressants. Dans le cas du deuxième, le verbe *convertere* est lié à l'éducation et à l'objectif de l'amélioration de soi :

⁶⁷ *Lettres à Lucilius* 119,11.

⁶⁸ *Consolation à Polybius* 6,3.

⁶⁹ *Lettres à Lucilius* 90,33.

⁷⁰ Dans la traduction revue par Veyne, *meliora* est traduit par « bien » faisant disparaître l'idée de l'amélioration graduelle au profit du passage binaire du mal au bien. Bien que le stoïcisme en général entretienne un rapport problématique avec l'idée du progrès moral (on se noie dans un mètre d'eau comme dans dix mètres), nous pouvons raisonnablement penser que Sénèque, faisant de la direction de conscience, tente de faire progresser Lucilius vers la vertu, c'est-à-dire d'améliorer son caractère autant qu'il est possible. Nous avons donc préféré modifier la traduction originale afin de rappeler cette idée.

⁷¹ *Ibid.* 108,27.

⁷² *Ibid.* 113,7.

on peut tourner (convertir) une âme au meilleur (*meliora*) grâce à l'éducation. Le contexte n'est cependant pas assez précis pour que nous puissions affirmer qu'il s'agit bien d'une conversion (au sens technique) à la philosophie.

La troisième citation renferme une utilisation semblable du verbe *convertere*, mais le contexte est cette fois très éclairant. Sénèque s'oppose à l'orthodoxie stoïcienne selon laquelle les vertus seraient des animaux⁷³. Selon lui, les vertus ne sont que des manières d'être d'un animal (l'homme) : la justice n'existe que dans l'âme d'un homme juste. C'est pour désigner cette modification dans l'âme qui produit la vertu que Sénèque emploie le verbe *convertere*. Ici, on sent une parenté avec la notion de conversion comme transformation de l'âme. Cependant, s'agit-il de transformations produites grâce à une « conversion philosophique » ? Rien de l'indique clairement.

3.2.6 Revenir (*retourner*) à, retourner contre

À trois occasions (3/51), Sénèque emploie *convertere* pour exprimer l'idée d'un « retour à », désignant à la fois un point de départ et d'arrivée. En deux occasions (2/3), ce retournement est appliqué à une armée qui se retourne vers son roi (*Des bienfaits*, V,15,4; *De la colère*, III,30,5). Dans le troisième passage, Sénèque enseigne à Lucilius que « toute sagesse consiste à revenir à la nature [*in naturam converti*]⁷⁴ ». On sait qu'au moins depuis Cléanthe⁷⁵, la fin de l'éthique (et, semble-t-il, de toute la philosophie) était de vivre en conformité avec la nature⁷⁶ (*to homologoumenôs tè phusei zên*). Ainsi, de la

⁷³ Selon Veyne, Sénèque semble mal comprendre l'orthodoxie stoïcienne à ce sujet, ce qui est révélé par le cas de l'animal-promenade (*Lettres à Lucilius* I 13,25 note 6).

⁷⁴ *Ibid.* 94,68.

⁷⁵ Thomas Benatouïl, « La vertu, le bonheur et la nature », dans J.-B. Gourinat et J. Barnes, *Lire les stoïciens*, Paris : PUF, 2009, p. 109.

⁷⁶ D.L. VII, 87-89 (LS 63 C).

part d'un philosophe stoïcien comme Sénèque, l'expression « retour (conversion) à la nature » ne peut être complètement innocente. Elle rappelle clairement cette injonction des fondateurs selon laquelle il faut cesser de vouloir régler la nature et entreprendre de se régler selon la nature. On comprend bien comment ce changement de perspective peut s'apparenter à l'idée de conversion puisqu'il implique un changement profond dans le rapport du sujet au monde. Cependant, dans toute son œuvre philosophique Sénèque n'emploie qu'une seule fois le verbe *convertere* avec la nature pour objet. Il est donc difficile d'y voir là une théorie de la conversion à la nature qui résumerait toute sa philosophie.

3.2.7 *Tourner ses pensées vers*

Dans certains cas, on retrouve chez Sénèque le sens intellectuel de *epistrephein* comme mouvement de la pensée vers un objet (10/51). Dans ces cas, *convertere* peut s'apparenter à un appel à la conversion. Voici quelques exemples :

Je ne vois pas, en vérité, ce que Jupiter, s'il daigne s'intéresser à notre terre [*si eo convertere animum velit*], peut y trouver de plus beau à contempler qu'un Caton, qui, malgré l'écrasement réitéré de son parti, demeure debout, inébranlable, au milieu de l'effondrement de la république⁷⁷ [...].

Qu'elle [la philosophie] soit donc l'objet de toutes tes pensées [*Totam huc converte mentem*]; tiens-toi en sa présence, vénère-là⁷⁸.

Si en effet nous renonçons à tout rapport avec autrui et rompons avec le genre humain pour vivre uniquement concentrés en nous-mêmes [*vivimusque in nos tantum conversi*], cet isolement, cette indifférence absolue auront pour résultat le plus complet désœuvrement⁷⁹ [...].

⁷⁷ *De la providence* 2,9.

⁷⁸ *Lettres à Lucilius* 53,11.

⁷⁹ *De la tranquillité de l'âme* 3,7.

Il est des gens que je laisserai de côté complètement : ceux dont les bienfaits sont mercenaires; en ce cas, on ne calcule pas à qui, mais pour quel prix on va faire le bien, et celui-ci a une orientation exclusivement égoïste [*quod undique in se conversum est*]⁸⁰.

La première citation représente une utilisation générale du verbe *convertere* dans le sens de « s'intéresser à ». Elle n'a aucun rapport avec la philosophie et représente seulement le déplacement de l'attention d'un objet à un autre. La deuxième citation, quant à elle, ressemble beaucoup plus à un appel à la conversion philosophique puisque l'objet de *convertere* est précisément la philosophie elle-même : Sénèque invite Lucilius à tourner toutes ses pensées vers la philosophie, à ne se préoccuper que d'elle. Bien que ce passage semble un exemple parfait d'appel à la conversion, il s'agit du seul usage par Sénèque du verbe *convertere* dont l'objet est explicitement la philosophie elle-même. On ne peut affirmer qu'il s'agit là d'une expression qui lui serait chère ou qui revêt une importance significative, sinon pourquoi l'utiliser si peu?

Les deux dernières citations sont importantes parce qu'elles posent un problème majeur à la *conversio ad se* identifiée par Foucault. En effet, Sénèque exprime bel et bien l'idée d'une conversion vers nous-mêmes, mais comme un repli égoïste néfaste qui nous isole du reste de la communauté humaine (surtout dans le cas de la troisième citation). Sénèque met donc en garde contre le repli sur soi, contre la conversion à soi. Bien sûr, il y a de nombreux passages à l'intérieur desquels Sénèque exhorte à se tourner vers ses pensées, mais seulement dans le but de les évaluer puisque les dispositions à développer la sagesse et la tranquillité sont dans l'âme, pas dans le monde extérieur. Il ne faut pas se désintéresser des autres pour ne s'intéresser qu'à soi-même : il faut seulement reconnaître que la tranquillité et la sagesse sont indépendantes des conditions extérieures à l'esprit.

⁸⁰ *Des bienfaits* VI,14,3.

4. Conclusion

Que reste-t-il pour soutenir la thèse selon laquelle le stoïcisme impérial exige une conversion philosophique? Dans le chapitre 2, nous avons montré que les arguments de Hadot, de même que ceux de Foucault, étaient problématiques en raison de leurs projets philosophiques respectifs. Le principal argument subsistant qui permet de soutenir cette thèse repose sur l'usage des verbes *epistrephein* et *convertere* dans le corpus stoïcien de l'époque impériale. Dans le chapitre 3, nous avons montré que cet argument aussi pose un certain nombre de problèmes. Si ces verbes expriment l'idée de la conversion dans la seule mesure où ils expriment un détournement de l'attention (de ce qui remue l'âme vers ce qui l'apaise), qu'est-ce qui distingue ce mouvement vers la philosophie de celui qui nous porte à la peinture ou aux mathématiques? En quoi *epistrephein* correspond à une conversion au sens technique? Nous n'avons aucune raison pour associer les mots *epistrephein* et *convertere* employés dans le corpus stoïcien avec le concept de conversion. Au contraire, ces mots du langage courant de l'époque sont confondues par l'interprète moderne avec la notion chrétienne de conversion qui apparaît plus tard (un retour à notre origine perdue et une renaissance) dont nous n'avons aucune trace dans les textes de la philosophie stoïcienne à l'époque impériale. On ne peut affirmer que ces philosophes invitent à la conversion en s'appuyant sur l'utilisation des verbes *epistrephein* et *convertere*.

Si nous voulons identifier une notion de conversion dans le stoïcisme tardif, il faut montrer que la philosophie stoïcienne suppose un travail du sujet qui emprunte les étapes de la conversion présentées au chapitre 1. Il faut donc se tourner directement vers les

textes stoïciens et juger s'ils sont compatibles avec la notion philosophique de conversion.

Chapitre 4

LA PHILOSOPHIE PROTREPTIQUE STOÏCIENNE

1. Introduction

1.1 Les mots et les choses

Contrairement à une présupposition fort répandue, le critère de l'existence d'une activité, ou d'une représentation, n'est pas fourni par l'existence du mot correspondant. La langue, qui peut être inventive, possède en effet aussi une inertie qui lui est propre. Si les néologismes sont toujours possibles, il peut aussi se passer un certain temps avant que la langue ne reflète un changement de pratique, en vertu d'un principe d'hystérose linguistique. Il est important de pouvoir continuer à décrire comme « philosophique » une démarche intellectuelle qui a précédé l'apparition du concept, comme du mot lui-même¹.

Le chapitre précédent prend fin sur un constat d'échec. Nous avons montré que la thèse selon laquelle il y aurait une conversion philosophique stoïcienne s'exprimant à travers les mots *epistrophè eis heauton* est finalement difficile à soutenir. Nous avons été conduit à cette conclusion en suivant une méthodologie lexicogologique qui s'appuie principalement sur les travaux de Michel Foucault et de Pierre Hadot. Nous avons montré que les arguments sur lesquels ils s'appuient pour affirmer qu'il y a une conversion philosophique stoïcienne sont problématiques en raison du cadre conceptuel chrétien avec lequel ils essaient d'interpréter les stoïciens. De manière inconsciente peut-être, ils recherchent la conversion à rebours à partir de sa conceptualisation chrétienne et cela

¹ André Laks, *Introduction à la « philosophie présocratique »*, Paris : PUF, 2006, p. 67.

entraîne, comme nous l'avons montré, des problèmes importants. *Nous n'avons cependant pas démontré qu'il n'y a pas du tout de conversion philosophique stoïcienne.* Comme l'affirme André Laks dans la citation d'introduction à ce chapitre, ce n'est pas parce qu'il n'y a pas de mot particulier pour désigner un phénomène qu'il faut en conclure que ce phénomène n'existe pas. Ainsi, si nous avons affaibli les arguments de Foucault et de Hadot, nous n'avons pas rejeté leur intuition pour autant. Si nous voulons affirmer qu'une conversion philosophique existe dans le stoïcisme impérial, il faut nous dégager de la voie que nous avons empruntée dans les précédents chapitres et recommencer à partir d'une grille plus souple d'un point de vue lexical mais aussi plus retreinte du point de vue du domaine d'investigation, en nous limitant seulement aux textes stoïciens. Nous ne chercherons pas à savoir si toute la philosophie antique exige une conversion, mais seulement si c'est le cas du stoïcisme impérial. Nous devons aussi assouplir la définition technique de la conversion que nous avons élaborée au premier chapitre pour n'en conserver que l'idée générale. La conversion philosophique désignerait alors simplement l'idée selon laquelle l'adhésion à la philosophie implique des changements pratiques importants dans la manière de mener sa vie parce qu'elle implique des changements importants dans la façon de nous concevoir nous-mêmes. La philosophie ne serait pas seulement ni surtout une recherche théorique, mais elle serait essentiellement une activité pratique et existentielle.

1.2 Stoïcisme et protreptique

Au chapitre 1², nous avons remarqué que les philosophes de l'Antiquité participaient, au moins en partie, à la production d'un certain style de discours existant à l'époque, le protreptique. Ce discours avait pour principale fonction d'initier une transformation dans la manière de vivre de l'auditeur. Ainsi, là où il y a un protreptique il y a aussi un appel à la conversion³. Nous avons aussi remarqué que le rapport entre le protreptique et le stoïcisme était problématique⁴. Si nous réussissons à montrer que les stoïciens utilisaient des protreptiques pour convertir leurs auditeurs, alors nous aurons montré qu'il y a une forme de conversion au stoïcisme. Or, nous retrouvons dans les textes stoïciens tardifs plusieurs indices en faveur de cette hypothèse. Voici un extrait des *Entretiens* d'Épictète :

– Mais quoi ! le style protreptique n'existe-t-il pas ?

– Qui donc le nie ? Oui, il existe, tout comme le style réfutatif ou le style didactique. Mais qui en a jamais mentionné un quatrième à leur suite, le style épидictique ? Voyons en quoi consiste le style protreptique. À pouvoir montrer à un individu ou à plusieurs les contradictions dans lesquelles ils s'empêtrant, et qu'ils s'occupent de tout plutôt que de ce qu'ils veulent. Ils veulent, en effet, ce qui conduit au bonheur, et ils cherchent cette voie ailleurs qu'il ne faudrait. Pour y arriver, te faut-il disposer un millier de sièges, inviter tes auditeurs, puis, vêtu d'une robe ou d'un manteau élégants, juchés sur un coussin, décrire la mort d'Achille ? Cessez, je vous en conjure au nom des dieux, d'avilir, pour autant qu'il est en votre pouvoir, de beaux noms et de belles choses. Le genre protreptique ne serait-il donc jamais plus efficace que lorsque l'orateur fait clairement comprendre à ses auditeurs qu'il a besoin d'eux ? Ou, dis-moi, qui, en entendant ta lecture ou ton discours, a été saisi d'angoisse, a fait un retour sur lui-même, ou est sorti en disant : « Le philosophe m'a bien touché ; je ne dois plus agir ainsi » ? N'est-il pas vrai que, si tu as eu un beau succès, il dit plutôt à un de ses compagnons : « Comme il a parlé de Xerxès avec élégance ! » Et l'autre de répondre : « Non, mais plutôt du combat des Thermopyles. » Est-ce ainsi qu'on écoute un philosophe⁵ ?

Dans ce passage, Épictète définit le protreptique comme un style de discours à côté des styles réfutatif, didactique et épидictique. Nous savons que les stoïciens divisaient la

² p. 26 sq.

³ Sophie Van der Meeren, « Le protreptique en philosophie : essai de définition d'un genre. », *op. cit.*, p. 611, cité plus haut, p. 27.

⁴ p. 28 sq.

⁵ *Entretiens* III,23,33-38.

rhétorique en trois parties, à savoir les genres parlementaire, juridique et panégyrique⁶. Cette dernière correspond au genre épидictique dont le but est la louange. En introduisant ce style dans la liste, Épictète veut justement aviser son interlocuteur de ne pas le confondre avec le protreptique qui se veut au contraire provocateur. Il n'enthousiasme pas les foules, puisqu'il a pour but de montrer à un individu qu'il se contredit dans sa recherche la plus importante, celle du bonheur. Au contraire du genre épидictique, certains pouvaient même confondre un protreptique et une insulte⁷. Cette erreur était possible en raison de la forme même de ce discours :

Dans le protreptique, en effet, la bipartition argumentative s'enracine dans une nécessité *quasi* anthropologique : la philosophie est liée à un débat cette fois intérieur, elle comporte d'une part une souffrance, c'est l'arrachement à l'erreur que doit provoquer la partie « apotreptique » du protreptique, et elle doit susciter d'autre part, grâce à la partie positive du protreptique, le risque d'un engagement⁸.

Ce n'est donc pas un discours qui permet à l'orateur de se faire valoir, mais qui permet plutôt à l'auditeur de prendre conscience de son mauvais état. Le protreptique provoque une prise de conscience souffrante⁹. Il ne doit pas provoquer la joie, puisqu'il a pour fonction de montrer que nous ne sommes pas heureux et que nous ne le serons pas si nous continuons à vivre comme nous le faisons en ce moment.

Si nous nous contentions de la définition qu'Épictète donne du protreptique, il se pourrait que nous nous trompions en ce que nous pensions qu'il parle en fait d'un autre type de discours, à savoir la réfutation (*elenchos*) telle que pratiquée par Socrate. La ressemblance est frappante¹⁰, mais pas accidentelle. En fait, Épictète s'appuie sur Socrate

⁶ D. L. VII,42 = LS 31 A

⁷ *Entretiens* II,14,17-22.

⁸ Sophie Van der Meeren, « Le protreptique en philosophie : essai de définition d'un genre. », *op. cit.*, p. 611.

⁹ *Entretiens* III,23,30.

¹⁰ A. A. Long, *Epictetus*, Oxford : Oxford University Press, 2002, p. 55.

comme modèle à imiter plus que Zénon et bien plus encore que Chrysippe. Ainsi, pour approfondir notre compréhension du protreptique tel que le conçoit Épictète, il faut maintenant préciser les liens qui unissent la réfutation socratique et la pédagogie stoïcienne d'Épictète.

2. De Socrate à Épictète

2.1 Stoïcisme et socratisme

La filiation qui existe entre Socrate et Épictète, bien qu'elle soit reconnue par plusieurs, a été peu analysée en profondeur avant le livre *Epictetus : A Stoic and Socratic Guide of Life* de Anthony A. Long publié en 2002. Dans cet ouvrage, l'auteur montre que la philosophie d'Épictète, bien qu'elle soit tout à fait stoïcienne, s'appuie surtout sur le modèle de Socrate. En fait, toute l'histoire du stoïcisme est étroitement liée à la philosophie socratique. Selon Diogène Laërce¹¹, comme le rappellent A. A. Long¹² et Eric Brown¹³, le socratique Antisthène aurait enseigné à Diogène le Cynique qui aurait lui-même enseigné à Cratès de Thèbes qui aurait enfin enseigné à Zénon de Kition. Selon Hadot, le stoïcisme serait en fait le fruit de trois traditions philosophiques, une pour chacune des parties de la philosophie :

On peut dire que le stoïcisme est né de la fusion entre trois traditions : la tradition éthique socratique, la tradition physique et « matérialiste » Héraclitéenne et la tradition dialectique des Mégariques et d'Aristote. Le choix de vie stoïcien se situe dans la ligne du choix de vie socratique : la seule valeur à laquelle tout doit être subordonné, c'est le bien moral, la vertu. Comme le dit Socrate dans l'*Apologie de Socrate* composée par Platon (41d), « pour l'homme de bien, il n'y a pas de mal possible, qu'il soit vivant ou qu'il soit mort. » « Il n'y

¹¹ D. L. 1,15.

¹² A. A. Long, *Epictetus, op. cit.*, p. 68

¹³ Eric Brown, « Socrates in the Stoa », dans Sara Ahbel-Rappe et Rachana Kamtekar (dir.), *A Companion to Socrates*, Chichester : Wiley-Blackwell, 2009, p. 275.

a pas de mal possible » précisément parce qu'étant un homme de bien, étranger au mal moral, et pour qui il n'y a de mal que le mal moral, il considère que toutes les choses qui paraissent des maux aux yeux des autres hommes, la mort, la maladie, la perte des richesses, les injures, ne sont pas des maux pour lui. Mais cette transmutation des valeurs ne peut s'effectuer que grâce à une opération à la fois intellectuelle et éthique qui consiste à s'examiner, dans un dialogue, un *logos*, un raisonnement, que l'on développe avec un autre ou avec soi-même. L'esprit du socratisme, c'est donc l'affirmation de la valeur absolue du bien moral, découvert par la raison ; c'est aussi, nous aurons à le redire, l'idée selon laquelle la vie morale est affaire de jugement, de connaissance¹⁴.

Cette citation de Hadot mérite quelques remarques. Premièrement, les stoïciens ne sont pas fidèles à Socrate seulement. Contrairement à ce dernier, les stoïciens défendaient une théorie physique¹⁵, inspirée d'Héraclite, et une théorie logique¹⁶, inspirée d'Aristote. Compte tenu de ces différences, Socrate ne pouvait donc pas être un modèle à imiter en tout point. Les stoïciens ont retenu la vie (*bios*) de Socrate comme modèle, parfois en le stoïcisant plus qu'il ne l'est en réalité. Épictète par exemple attribue la théorie stoïcienne des prénotions à Socrate¹⁷.

Deuxièmement, le travail éthique de Socrate est intellectualiste. En effet, c'est par l'examen réalisé dans le dialogue que la « transmutation des valeurs » (c'est-à-dire une forme de conversion) est possible. L'examen socratique (*elenchos*) a fait l'objet d'un bon nombre d'études récentes depuis la publication de l'important article de Gregory Vlastos « The Socratic Elenchus » en 1983. Nous y reviendrons plus loin¹⁸. Notons seulement pour l'instant que cet examen strictement rationnel est l'outil grâce auquel Socrate peut provoquer une transformation profonde dans les valeurs de son interlocuteur et

¹⁴ Pierre Hadot, *La Citadelle intérieure*, op. cit. pp. 130-131.

¹⁵ Pour un témoignage du rejet de la physique par Socrate, voir Platon, *Phédon* 96a-99d.

¹⁶ Selon Vlastos, Socrate respecte un patron général dans ses examens, mais jamais il ne ressent le besoin d'exposer une justification théorique à sa pratique (Gregory Vlastos, « The Socratic Elenchus », dans *Socratic Studies*, Cambridge : Cambridge University Press, 1994, p. 1).

¹⁷ *Entretiens* II, 1,32 et IV, 1,41-42. Voir plus bas la section 2.3.2, pp. 111 sq.

¹⁸ Cf. section 2.2, pp. 103 sq.

éventuellement dans son mode de vie. Pour Socrate, comme Hadot l'a remarqué, la vie morale est affaire de jugement et de connaissance.

L'influence de Socrate sur Épictète n'est donc pas surprenante en vertu des origines même du stoïcisme. Cependant, comme le souligne Long, si tous les stoïciens accordent une valeur particulière à la pensée de Socrate, tous ne le manifestent pas de la même manière :

The great interest and distinctiveness of Epictetus' Socrates, or rather of Epictetus' dependence and reflection on Socrates, consist in the way the discourses appropriate and adapt Socratic dialectic; by which I mean the conversation Socrates practices in Plato's dialogues, including interpersonal discussion by question and answer, exposure of ignorance and inconsistency by means of the *elenchus*, and irony¹⁹.

Non seulement Épictète est-il en accord avec certaines thèses²⁰ socratiques comme ses collègues stoïciens, mais en plus, et c'est son originalité, il enseigne en utilisant la « méthode » pédagogique de Socrate, l'*elenchos*. Bien sûr, seul le compte rendu (partiel) d'Arrien nous permet aujourd'hui d'avoir accès à la pratique pédagogique d'Épictète. Pierre Hadot nous met d'ailleurs en garde contre une trop grande naïveté vis-à-vis de ce témoignage²¹. Cependant, même si ces propos recueillis par Arrien ne représentent pas l'ensemble de la pratique d'Épictète, nous pouvons croire qu'ils reflètent assez fidèlement, au moins en partie, le type d'échanges que ce maître entretenait avec ses élèves. On peut d'ailleurs rappeler la lettre préface d'Arrien aux *Entretiens* :

Je n'ai pas rédigé les discours d'Épictète comme on pourrait rédiger des propos de ce genre, et je ne les ai pas publiés moi-même, puisque j'affirme ne pas même les avoir rédigés. Mais tout ce que j'ai entendu de cet homme, tandis qu'il parlait, je me suis efforcé de le retranscrire autant que possible avec ses propres termes, afin de garder soigneusement pour moi en vue de l'avenir la mémoire de sa pensée et de son franc-parler. Aussi, comme

¹⁹ A. A. Long, *Epictetus*, op. cit. p. 68.

²⁰ Nous reviendrons un peu plus loin (section 2.3.2) sur le sens à donner à cette formule problématique compte tenu de la profession d'ignorance de Socrate.

²¹ Pierre Hadot, *La citadelle intérieure*, op. cit., pp. 113-116.

il est naturel, toutes ces notes ont l'allure d'une conversation spontanée d'homme à homme et nullement d'une rédaction destinée à rencontrer plus tard des lecteurs²².

Mais avant de juger l'appropriation par Épictète de la méthode socratique, encore faut-il préciser le sens que Socrate lui-même donnait à cette « méthode ».

2.2 L'*elenchos* socratique

Quelle est la méthode pédagogique de Socrate? Cette question est plus problématique qu'elle ne paraît au départ. En effet, des auteurs comme Brickhouse et Smith²³ pensent qu'il n'y a tout simplement pas de « méthode » socratique. Selon eux, pour qu'on puisse parler d'une « méthode » il faudrait que Socrate possède un art sur lequel elle repose. Or, pour qu'une pratique puisse être appelé un art, selon Socrate lui-même, il faut qu'elle respecte sept critères. D'abord, un art doit être une pratique réglée rationnellement, ordonnée²⁴. On ne pratique pas un art au hasard sans connaître à l'avance le résultat que nous obtiendrons. Deuxièmement, un art doit pouvoir être transmis par un enseignement²⁵. On ne possède pas un art naturellement, on doit l'avoir appris et on doit pouvoir l'enseigner. Troisièmement, on doit pouvoir expliquer un art en termes de causes et d'effets²⁶. Quatrièmement, celui qui possède un art doit être infaillible²⁷. En effet, s'il possède une méthode réglée dont il peut rendre compte en termes de causes et d'effets, comment pourrait-il faillir? Cinquièmement, un art doit être l'expertise en propre de

²² *Entretiens*, Lettre préface d'Arrien à Lucius Gellius.

²³ Thomas C. Brickhouse et Nicholas D. Smith, *Plato's Socrates*, New York : Oxford University Press, 1994.

²⁴ *Gorgias* 503e1-504a5.

²⁵ *Gorgias* 514a5-b3; *Lachès*, 185b1-4; 185e4-6.

²⁶ *Gorgias* 465a2-6.

²⁷ *Euthyphron* 4e4-5a2.

l'artisan auquel il se rapporte²⁸. Puisque la cordonnerie est un art, seul le cordonnier est expert en cordonnerie et c'est sa seule expertise. Sixièmement, chaque art se distingue par son objet puisque c'est lui qui le définit²⁹ : alors que la cordonnerie est l'art des chaussures, la médecine est l'art de la santé. Finalement, l'artisan doit posséder un savoir ou une sagesse concernant son art³⁰. En effet, on ne peut pas être un artisan ignorant. Or, ce que montrent Brickhouse et Smith, c'est justement que Socrate ne satisfait aucun des critères qu'il a lui-même posés. Même si sa pratique respecte un certain patron général, Socrate ne se reconnaît pas d'art *stricto sensu* et par conséquent il ne possède pas non plus de méthode³¹ :

Even if we are able to throw light on what Socrates would say about his own special skill in constructing elenctic arguments, we have nevertheless been unable to identify any category of talent, gift, skill, or craft under which anything we might identify as the Socratic method would fall. We conclude from this failure that Socrates would nor regard himself as having anything so systematic as a method at all³².

Gregory Vlastos³³ croit au contraire que Socrate possède une sorte de méthode, qu'il décrit³⁴ lui-même comme étant un *elenchos*, qu'on traduit souvent de façon insuffisante par « réfutation ». Louis-André Dorion a écrit un article très éclairant sur le sens que ce mot possédait à l'époque de Socrate. Selon lui, au V^e siècle, l'*elenchos* est déjà plus qu'une simple réfutation :

Le verbe « réfuter » est également impuissant à traduire adéquatement ἐξελέγχω, car il est à la fois trop « logique » et trop neutre du point de vue de la morale. L'usage d' ἐξελέγχω

²⁸ *Apologie de Socrate* 24e4-25c1; *Criton* 47a2-48c6; *Gorgias* 455b2-c2; *Lachès* 184c9-e9.

²⁹ *Gorgias* 452a7-d4; 453c4-454b1; 455d2-3; *Ion* 531a1-532c8; 536e6-542b4

³⁰ *Apologie de Socrate* 22c9-d4; *Gorgias* 459b1-3; 464c6.

³¹ Comme le remarque d'ailleurs Vlastos, Socrate lui-même n'utilise jamais ce mot (μέθοδος) dans les dialogues socratiques (Gregory Vlastos, « The Socratic Elenchus », *op cit*, p. 1). Il apparaît seulement dans les dialogues de la seconde période.

³² Thomas C. Brickhouse et Nicholas D. Smith, *Plato's Socrates*, *op cit*, pp. 9-10.

³³ Gregory Vlastos, « The Socratic Elenchus », *op cit*, pp. 1-29.

³⁴ Vlastos remarque en effet que Socrate ne nomme pas sa « méthode », il la décrit seulement (*ibid*, p. 2).

conserve donc une dimension liée à la honte, puisque la personne confondue est nécessairement humiliée, et ce par le fait même qu'elle a été démasquée³⁵.

Elenchos est un terme appartenant entre autres au contexte juridique, désignant dans ce cas la procédure permettant de démontrer la culpabilité d'une personne³⁶. L'*elenchos* vise donc à faire éclater la vérité, raison pour laquelle on peut légitimement éprouver de la honte par la suite. Mais contrairement à la dialectique, l'*elenchos* juridique ne s'exerce pas entre deux adversaires, l'un souhaitant convaincre l'autre, mais plutôt devant un juge tiers que chacun tente de convaincre³⁷. Selon Dorion, *L'Apologie de Socrate* est un dialogue dans lequel Platon critique justement cette pratique³⁸. Dans ce texte, Socrate présente sa démarche qui visait à réfuter la prophétie de l'oracle de Delphes selon laquelle il serait le plus sage de tous les hommes³⁹. Tout au long de son procès, et dans sa pratique publique antérieure, Socrate tente de réfuter directement ses adversaires et c'est ça le bouleversement socratique : il ne s'agit plus de convaincre un tiers, mais d'éprouver directement son interlocuteur pour qu'il prenne lui-même conscience de sa valeur⁴⁰.

Selon Vlastos, Socrate saurait exactement où il mène son interlocuteur dans ses échanges réfutatifs. En fait, il décrit le patron général d'un *elenchos* de la façon suivante :

1. L'interlocuteur formule une assertion *p* que Socrate juge fausse et qui fera l'objet de la réfutation.

³⁵ Louis-André Dorion, « La subversion de l'"elenchos" juridique dans l'"Apologie de Socrate" », *Revue philosophique de Louvain* 88 (1990) : p. 315.

³⁶ *Ibid.*, p. 322.

³⁷ *Ibid.*, p. 321.

³⁸ *Ibid.*, p. 329.

³⁹ *Apologie de Socrate* 21b-c.

⁴⁰ Louis-André Dorion, « La subversion de l'"elenchos" juridique dans l'"Apologie de Socrate" », *op. cit.*, p. 340.

2. Socrate s'assure de l'assentiment de son interlocuteur à d'autres prémisses (q , r , ...). Ces prémisses sont acceptées sans justification logique, elles sont simplement reconnues vraies d'emblée.
3. Ensuite, Socrate argumente, et l'interlocuteur acquiesce, que q et r impliquent non p .
4. Socrate affirme qu'il a montré que non p est vrai et que p est faux.

Les étapes 1 à 3 ne posent pas de problème particulier à la plupart des interprètes de Socrate. En revanche, l'étape 4 est beaucoup plus problématique. En fait, seuls ceux qui croient que l'*elenchos* ne joue pas seulement un rôle négatif peuvent l'accepter. Ainsi, selon Vlastos, Socrate ne se contente pas de montrer l'inconsistance de l'ensemble des croyances de son interlocuteur, il affirme en plus que l'une d'elles est fausse puisque les autres sont vraies. Pour justifier son interprétation, Vlastos s'appuie essentiellement sur le *Gorgias* de Platon. Dans ce dialogue, Socrate fait une affirmation énigmatique :

Voilà, j'ai repris ce que j'avais dit à ce moment-là, et ces vérités me paraissent, si je peux dire, tenir l'une à l'autre et former toute une chaîne. Et, si je peux dire encore quelque chose d'assez prétentieux, ces vérités sont enchaînées les unes aux autres au moyen d'arguments de fer et de diamant. Or ces arguments, si je dois me fier à l'impression que j'ai eue jusqu'ici, tu ne vas pas pouvoir les rompre, ni toi, ni quelqu'un d'autre, encore plus impétueux que toi. Il est donc impossible d'avoir raison en disant le contraire de ce que je dis maintenant. En effet, pour ce qui me concerne, je dis et je redis toujours la même chose : que je ne sais pas ce qu'il en est de tout cela, mais que, malgré tout, de tous les hommes que j'ai rencontrés, et c'est le cas aujourd'hui encore, il n'y en a pas eu un qui ait pu dire, sans faire rire de lui, autre choses que ce que je dis.

Donc, une fois de plus, je soutiens que les choses sont comme je dis⁴¹.

Si on accepte que ce texte appartient au premier groupe de dialogues de Platon⁴², comment peut-on l'accorder avec la profession d'ignorance de Socrate qu'on peut retrouver entre autres dans l'*Apologie de Socrate* :

⁴¹ *Gorgias* 508e-509b.

Que peut bien vouloir dire la réponse du dieu, et quel en est le sens caché? Car j'ai bien conscience, moi, de n'être savant [σοφὸς] ni peu ni prou. Que veut donc dire le dieu, quand il affirme que je suis le plus savant [σοφώτατον]? En tout cas, il ne peut mentir, car cela ne lui est pas permis⁴³.

La réponse de Vlastos⁴⁴ est que Socrate fait un usage équivoque du mot « savoir ». Parfois, lorsqu'il prétend ne rien savoir, Socrate pense au savoir idéal, c'est-à-dire un savoir absolument certain. C'est le cas de l'extrait tiré de l'*Apologie*, mais aussi de l'extrait du *Gorgias* lorsqu'il dit : « je dis et je redis toujours la même chose : que je ne sais pas ce qu'il en est de tout cela ». Ce dernier énoncé est surprenant puisqu'il apparaît tout juste après que Socrate affirme que les vérités [*logois*] précédemment découvertes sont liées par une chaîne de fer et de diamant. Lorsqu'il prétend que ce sont des « vérités », Socrate ne pense pas à un savoir certain, mais à un savoir inductif issu de son examen réfutatif (*elenchos*).

Brickhouse et Smith⁴⁵ quant à eux, ne pensent pas que les vérités morales que Socrate défend dans ses examens soient incertaines pour lui. Socrate ne possède pas un savoir moral (il ne connaît pas les raisons de sa vérité), mais il posséderait tout de même des convictions morales (il connaît leur vérité). Selon la formule de Brickhouse et Smith⁴⁶, Socrate posséderait un savoir humain, mais celui-ci est bien inférieur et presque insignifiant par rapport au savoir divin. Socrate sait qu'il est vrai que l'injuste est pire que celui qui subit l'injustice, mais il ne sait pas pourquoi.

⁴² Comme c'est le cas pour Vlastos (« The Socratic Elenchus », *op. cit.*, p. 135), mais non pour Harold Tarrant (voir plus bas la note 62, p. 112).

⁴³ *Apologie de Socrate* 21b.

⁴⁴ Gregory Vlastos, « Socrates' disavowal of knowledge », dans *Socratic Studies*, *op. cit.*, pp. 39-66.

⁴⁵ Thomas C. Brickhouse et Nicholas D. Smith, *Plato's Socrates*, *op. cit.*, pp. 30-72.

⁴⁶ Thomas C. Brickhouse et Nicholas D. Smith, « Socratic epistemology », dans *op. cit.*, pp. 33. La formule est reprise par Christopher S. King, « Wisdom, Moderation, and Elenchus in Plato's *Apology* », *Metaphilosophy* 39 (2008) : pp. 345-362.

Indeed, he [Socrate] is so confident of the content of these states that he will offend any person and take any risk rather than act in a way contrary to the way such cognitions tell him to act. Whatever we call them, there can be no doubting Socrates' unshakable confidence about them. In our view, what Socrates lacks, when he insists he is ignorant, is not so much confidence about the truth or the propositions he claims to know, but rather the ability to explain them or to know *how it is* that they are true⁴⁷.

On le voit, il est difficile de répondre à la question à savoir si Socrate possède ou non une certaine connaissance morale malgré sa profession d'ignorance. Les débats concernant la valeur et le but de l'examen socratique (*elenchos*) sont loin d'être clos, car les recherches à ce sujet en sont encore à leurs balbutiements. Mais heureusement, notre recherche n'exige pas que nous prenions position à ce sujet. Il est seulement important pour nous de voir en quel sens on peut dire que l'*elenchos* produit un quelconque savoir moral, parce que c'est ainsi que l'a compris Épictète. Il est clair que, pour lui, Socrate fait bien plus que montrer l'inconsistance de ses interlocuteurs, il possède un savoir dont se sont inspirés les stoïciens pour élaborer leur doctrine.

Il faut ici apporter une précision importante. Même si Socrate semble évaluer des propositions telles que « il est préférable de subir l'injustice que de la commettre », celles-ci ne sont pas l'objectif final de la réfutation. Socrate se sert des croyances d'un individu comme outil pour finalement évaluer sa propre vie⁴⁸. À la fin de l'*Apologie de Socrate*, Platon fait dire à Socrate : « En agissant ainsi aujourd'hui, vous avez cru en effet vous libérer de la tâche d'examiner votre façon de vivre [ἐλεγχον τοῦ βίου]⁴⁹ ». Puisque, pour Socrate, toute action est motivée par la raison⁵⁰, la correction du jugement conduit nécessairement à la correction de la vie. L'*elenchos* n'est donc pas une enquête

⁴⁷ Thomas C. Brickhouse et Nicholas D. Smith, « Socratic epistemology », *op. cit.*, p. 44.

⁴⁸ Gregory Vlastos, « The Socratic Elenchus », *op. cit.*, p. 9; Thomas C. Brickhouse et Nicholas D. Smith, *Plato's Socrates*, *op. cit.*, p. 13.

⁴⁹ *Apologie de Socrate* 39c (traduction de Luc Brisson modifiée).

⁵⁰ *Gorgias* 468. Si toute faute implique une erreur de raisonnement, c'est parce que seule la raison peut être l'origine d'une action, ou au moins en être le principal moteur.

simplement épistémologique (théorique), mais elle a une finalité éminemment éthique (pratique). On comprend donc comment l'*elenchos* peut jouer un rôle protreptique, c'est-à-dire défendre l'utilité pratique de la philosophie⁵¹.

2.3 L'*elenchos* d'Épictète

2.3.1 La réfutation

Dans son livre *Epictetus : A Stoic and Socratic Guide to Life*, Long consacre un chapitre entier au rôle de Socrate dans la philosophie d'Épictète. Dans les *Entretiens*, Socrate apparaît aux côtés de Diogène le Cynique et de Zénon, chacun possédant un rôle particulier. Selon Long, « In canonizing Socrates, Diogenes, and Zeno, Epictetus looks back to the founder of Stoicism and to two great figures whom later Stoics regarded as the closest approximations to their ideal sage⁵². » Mais, Socrate est de loin celui qui est mentionné le plus souvent.

Epictetus seems to have invoked Socrates' name and fate on a daily basis: he quotes or refers to Socrates more than to any other figure, even more than the leaders of the Stoic school to which he belongs, and clearly models his own life and ways on the ways and life of Socrates⁵³.

Mais il faut remarquer le rôle que Socrate joue dans l'enseignement explicitement stoïcien d'Épictète, bien plus que la simple fréquence de ses mentions. Épictète voit dans Socrate un modèle de sage, mais sans doute aussi un modèle de pédagogue puisqu'il s'approprie la méthode caractéristique des examens socratiques (*elenchos*). Comme le souligne Long :

⁵¹ Sophie Van der Meeren, « Le protreptique en philosophie », *op. cit.*, pp. 599-600.

⁵² A. A. Long, *Epictetus*, *op. cit.*, p. 58.

⁵³ Tad Brennan, « Socrates and Epictetus », dans Sara Ahbel-Rappe et Rachana Kamtekar (dir.), *A Companion to Socrates*, Chichester : Wiley-Blackwell, 2009, p. 286.

The great interest and distinctiveness of Epictetus' Socrates, or rather of Epictetus' dependence and reflection on Socrates, consist in the way the discourses appropriate and adapt Socratic dialectic; by which I mean the conversation Socrates practises in Plato's dialogues, including interpersonal discussion by question and answer, exposure of ignorance and inconsistency by means of the *elenchus*, and irony⁵⁴. (p. 68)

Dans le long extrait suivant des *Entretiens* (II,26) intitulé « Quel est le caractère propre de la faute? », on ne peut pas être insensible à l'esprit du socratisme qui l'imprègne, au rôle fondamental de l'*elenchos* dans la pratique philosophique d'Épictète :

Toute faute implique une contradiction. Car puisque celui qui pêche ne veut pas pécher, mais réussir, il est évident qu'il ne fait pas ce qu'il veut. Le voleur, en effet, que veut-il faire ? Ce qui lui est utile. Dès lors, si le vol est pour lui chose nuisible, il ne fait pas ce qu'il veut. Or, tout âme raisonnable a naturellement en horreur la contradiction [*πᾶσα δὲ ψυχὴ λογικὴ φύσει διαβέβληται πρὸς μάχην*]. Tant qu'elle n'a pas conscience d'être engagée dans une contradiction, rien ne l'empêche de faire des choses contradictoires, mais dès qu'elle en a pris conscience, elle doit de toute nécessité s'écarter de la contradiction et la fuir, absolument comme pour l'erreur, une dure nécessité oblige à y renoncer celui qui s'aperçoit de cette erreur, mais aussi longtemps qu'elle n'apparaît pas, il y adhère comme au vrai.

Il est donc habile à raisonner [*δεινὸς οὖν ἐν λόγῳ*] et il sait en même temps réfuter et convaincre, celui qui est capable de montrer à chacun la contradiction [*ὁ δ' αὐτὸς καὶ προτρεπτικὸς καὶ ἐλεγκτικὸς οὗτος ὁ δυνάμενος ἐκάστῳ παραδείξαι τὴν <μάχην>*] qui est la cause de sa faute, et de lui faire voir clairement comment il ne fait pas ce qu'il veut et fait ce qu'il ne veut pas. Si, en effet, on peut montrer cela à un homme, de lui-même il battra en retraite, mais tant qu'on ne le lui montrera pas, ne sois pas surpris s'il persiste dans sa faute, car c'est parce que le succès de son acte s'impose à sa représentation qu'il agit. Voilà pourquoi Socrate, plein de confiance en cette faculté, disait : « Je n'ai pas l'habitude d'invoquer d'autre témoin de mes paroles, et je me contente toujours de celui qui discute avec moi, je réclame son suffrage, j'en appelle à son témoignage, et lui seul il remplace pour moi tous les autres. » C'est qu'il savait ce qui met en branle l'âme raisonnable : semblable à une balance, elle s'inclinera, qu'on le veuille ou non. Montre à la partie maîtresse de l'âme la contradiction et elle y renoncera. Mais si tu ne la montres pas, accuse-toi toi-même plutôt que celui que tu n'arrives pas à convaincre⁵⁵.

Dans cet extrait, Épictète présente une condition suffisante de la vie bonne, à savoir la cohérence interne. En effet, quiconque mène une vie cohérente est à l'abri de quelque faute que ce soit. Mais comment peut-on redresser une personne mauvaise? Par le moyen de la réfutation. C'est elle qui permet de prendre conscience de nos contradictions

⁵⁴ A. A. Long, *Epictetus, op. cit.*, p. 68.

⁵⁵ *Entretiens* II,26. Voir aussi Sénèque, Lettre 20,5.

intérieures. Cette méthode s'appuie bien sûr sur un intellectualisme moral qui remonte à Socrate et la croyance que nul ne fait le mal volontairement⁵⁶. Tout comme Socrate, Épictète ne réfute pas des propositions en elles-mêmes, mais des croyances qui orientent la vie d'un individu. C'est sans doute la raison pour laquelle Épictète met si souvent en garde contre l'abus des études logiques, même si elles sont nécessaires au sage⁵⁷. En effet, Épictète ne rejette pas les études logiques en elles-mêmes, mais le mauvais usage qu'on en fait, c'est-à-dire s'y intéresser pour elles-mêmes. En ce sens, l'*elenchos* n'est pas seulement une condition suffisante au bonheur, mais il en est aussi une condition nécessaire puisqu'il est le seul moyen par lequel on peut efficacement et profondément amener quelqu'un à prendre conscience des contradictions qu'il soutient inconsciemment. Celui qui est habile dans les raisonnements (*logois*) est à la fois habile à réfuter (avec l'*elenchos*) et à convaincre (avec le protreptique), car pour Épictète, pour convaincre quelqu'un, il faut le réfuter. Si la réfutation permet la transmutation des valeurs (selon la formule de Hadot⁵⁸), c'est qu'elle s'appuie sur des croyances profondes de l'interlocuteur, ce que les stoïciens appellent les prénotions.

2.3.2 Les prénotions

On a souvent tenu sous silence le rôle des prénotions (*prolepsis*) dans l'éthique stoïcienne et en particulier chez Épictète. Si le travail éthique est aussi logique, c'est parce qu'il s'appuie sur des ressources intellectuelles naturelles que nous avons tous en

⁵⁶ A. A. Long, *Epictetus, op. cit.*, p. 77.

⁵⁷ *Entretiens* II,21,10. Concernant la nécessité de la logique, cf. *Entretiens* I,7; I,17; II,25. Pour mieux comprendre le rapport d'Épictète à la logique, cf. Barnes, Jonathan. *Logic and the imperial Stoa*. New York: Brill, 1997.

⁵⁸ Voir l'extrait cité plus haut, p. 101.

nous. Dans le chapitre 12 du livre II des *Entretiens* Épictète décrit la méthode de Socrate :

Comment donc agissait Socrate ? Il forçait son interlocuteur à témoigner pour lui et n'avait nul besoin d'un autre témoin. Aussi pouvait-il dire : « Bien du plaisir à tous les autres ! Mon contradicteur me suffit toujours à moi comme témoin ; quant aux autres, je ne réclame pas leur suffrage, je ne réclame que celui de mon interlocuteur. Il mettait, en effet, si clairement en lumière les conséquences de nos prénotions que n'importe qui pouvait se rendre compte de la contradiction et s'en dégager : « L'envieux éprouve-t-il de la joie ? » – « Nullement, mais plutôt de la tristesse. » Par l'affirmation contraire il stimule son partenaire. « Eh quoi ! L'envie te paraît-elle être un sentiment de tristesse produit par la vue des maux ? Ainsi a-t-il fait dire à son interlocuteur que l'envie est un sentiment de tristesse produit par la vue des biens. « Mais quoi ! Pourrait-on être envieux de ce qui est sans rapport avec nous ? » – « Nullement. » Et de la sorte, il a complètement déterminé la notion, il l'a nettement expliquée⁵⁹.

Comme nous l'avons remarqué plus haut⁶⁰, Épictète attribue la théorie des prénotions à Socrate. Selon lui, Socrate mettait en lumière l'incapacité de son interlocuteur à appliquer convenablement les prénotions qui sont en lui. Si Épictète présente un Socrate possédant des croyances morales, c'est parce qu'il s'appuie sur un dialogue de Platon qui le lui permet, à savoir le *Gorgias*. C'est en tout cas l'avis de Long :

He [Epictetus] draws, as we have just seen, on Plato's *Apology*, but the Platonic dialogue to which he attends most closely is the *Gorgias*. That is hardly an accident, for it is in this dialogue that Socrates makes his most explicit statement about the rationale of his dialectic in general and the *elenchus* in particular⁶¹.

Alors que certains auteurs (notamment Vlastos) classent ce texte parmi les dialogues socratiques, d'autres⁶² ont défendu l'idée que le texte qui nous est parvenu serait en fait une version platonisante tardivement réécrite par l'auteur, augmentée de l'échange avec Calliclès. Mais en ce qui nous concerne, comme le souligne Long, l'important n'est pas

⁵⁹ *Entretiens* II, 12, 5-9.

⁶⁰ P. 101.

⁶¹ A. A. Long, *Epictetus*, op. cit., p. 70.

⁶² Voir par exemple Harold Tarrant, « Socratic method and Socratic truth », dans Sara Ahbel-Rappe et Rachana Kamtekar (dir.), *A Companion to Socrates*, Chichester : Wiley-Blackwell, 2009, pp. 254-272.

de savoir si le Socrate du *Gorgias* est authentiquement socratique, mais de connaître l'interprétation qu'Épictète pouvait en avoir :

I find Vlastos' interpretation of the Socratic *elenchus* quite persuasive. But even if it is rejected as regards the Platonic Socrates, it closely matches Epictetus' theory and practice. He too assumes that its qualified practitioner (ideally Socrates) has the consistently true moral beliefs that he can draw on to correct the erring person, and Epictetus' innate preconceptions play a role very similar to the role of latent but true moral beliefs in Vlastos' account of Socrates. Both philosophers are optimistic rationalists in the following sense: they assume, first, that human beings are naturally lovers of truth and consistency, and secondly, that they possess mental and moral resources that, when brought to light and properly articulated, can cause them to abandon their false and inconsistent moral beliefs⁶³.

De la même manière que Vlastos suppose un certain nombre de croyances morales sur lesquelles repose la logique des examens socratiques, Épictète s'appuyait sur des croyances universellement partagées (*koinè prolepsis*) par tout être rationnel.

Long⁶⁴ fait la liste des thèses socratiques qu'on peut retrouver dans le *Gorgias* et qu'Épictète partage :

- a) rien n'est pire que de posséder des croyances fausses à l'égard du bien et du juste (*Gorgias* 458a; *Entretiens* I,11,11);
- b) commettre l'injustice est pire que la subir (*Gorgias* 474c sq; *Entretiens* IV,1,122-123);
- c) le paradigme de celui qui agit mal, le tyran, est celui qui est le moins puissant et le moins libre (*Gorgias* 466b-e; *Entretiens* IV,1,51-53);
- d) toute action est motivée par le désir du bien (*Gorgias* 468b; *Entretiens* I,18,1-2; III,3,2-4);
- e) [corollaire de d)] personne ne fait le mal volontairement (*Gorgias* 468d; *Entretiens* II,26,1-2);

⁶³ A. A. Long, *Epictetus, op. cit.*, p. 83.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 71.

- f) [corollaire supplémentaire de d)] celui qui fait le mal ne fait pas ce qu'il veut, mais ce qui lui apparaît par erreur bien (*Gorgias* 468; *Entretiens* IV,1,3);
- g) les maux de l'âme non traités laissent des traces indélébiles (*Gorgias* 525a; *Entretiens* II,18,11).

Ces vérités socratiques sont découvertes grâce aux examens réfutatifs (*elenchos*). En effet, Socrate ne peut pas argumenter directement en leur faveur, mais indirectement en combattant les opinions contraires. Cette situation est tout à fait normale pour Épictète, puisque selon lui, ces vérités sont des prénotions, c'est-à-dire qu'elles sont indémontrables en elles-mêmes, mais un examen réfutatif peut les mettre en lumière pour notre conscience.

Pour comprendre la nature et le rôle des prénotions chez les stoïciens, l'article de F. H. Sandbach⁶⁵ demeure incontournable. Le meilleur témoignage que nous avons conservé concernant les prénotions nous vient d'Aëtius :

Quand un homme naît, disent les Stoïciens, la partie directrice de son âme est comme une feuille de papier prête pour que l'on écrive dessus ; il y inscrit chacune de ses notions. La première méthode d'inscription est celle qui s'effectue par le canal des sens. En effet, quand on perçoit quelque chose, par exemple du blanc, il en reste un souvenir quand il a disparu ; et quand beaucoup de souvenirs de même type sont apparus, nous disons alors que nous avons une expérience ; car l'expérience, c'est une pluralité d'impressions de même type. Parmi les notions, certaines se forment de façon naturelle, selon les modalités qui viennent d'être mentionnées, et sans intervention artificielle ; d'autres, par le biais de nos propres méthodes d'enseignement et d'application. Ces dernières s'appellent simplement « notions [*ennoia*] », les premières s'appellent aussi « préconceptions [*prolepsis*] ». La raison, qui nous vaut l'appellation de « rationnels », est dite arriver à sa plénitude, à partir des préconceptions, pendant nos sept premières années⁶⁶.

⁶⁵ F. H. Sandbach, « Ennoia and ΠΡΟΛΗΨΙΣ in Stoic Theory of Knowledge », *Classical Quarterly* 24 (1930) : pp. 44-51.

⁶⁶ Aëtius IV,11,1-4 = SVF II,83 = LS 39 E.

Conformément à leur nominalisme, les stoïciens ne croyaient pas que nous puissions venir au monde avec des idées innées⁶⁷. D'un autre côté, pour assurer la possibilité d'une connaissance objective identique pour tous, il fallait que nous possédions tous un certain nombre d'idées élémentaires communes. Ces idées sont des *prénotions*, puisqu'elles apparaissent inconsciemment dans l'esprit de tout être rationnel normalement constitué. À l'âge de raison (7 ans pour certains⁶⁸, 14 ans pour d'autres⁶⁹), l'être humain possède un ensemble commun complet et consistant de prénotions puisque « tout âme raisonnable a naturellement en horreur la contradiction⁷⁰ [πᾶσα δὲ ψυχὴ λογικὴ φύσει διαβέβληται πρὸς μάχην] ».

3. La conversion stoïcienne

Pour Épictète donc, l'éducation philosophique a pour fonction de corriger notre manière de vivre pour la rendre plus cohérente, par conséquent la rendre meilleure. L'âme rationnelle est meilleure lorsqu'elle fait usage de la raison parce qu'elle est plus conforme à sa nature (*kata phusin*⁷¹). Ce critère de la vie bonne apparaît aux origines du stoïcisme avec Zénon⁷². Voici un long extrait d'Épictète témoignant de son orthodoxie :

Eh quoi! est-ce en nous seuls que ces choses se réalisent? Oui, un grand nombre en nous seuls, celles dont l'animal raisonnable avait un besoin spécial, mais tu en trouveras beaucoup qui nous sont aussi communes avec les êtres sans raison. Ces derniers, comprennent-ils donc également ce qui arrive? Nullement. Autre est, en effet, l'usage [χρησις], autre l'intelligence [παρακολούθησις]. Dieu avait besoin et de ces êtres qui usent

⁶⁷ Certains, comme Sandbach (« Ennoia and ΠΡΟΛΗΨΙΣ in Stoic Theory of Knowledge », *op. cit.*, p. 49) et Long (*Epictetus*, *op. cit.*, pp. 80 et 83), croient cependant, mais sans justification, qu'Épictète avait une compréhension innée des prénotions contrairement à l'orthodoxie stoïcienne. Nous ne suivons pas cette interprétation.

⁶⁸ Voir plus haut l'extrait d'Aetius.

⁶⁹ D. L. VII,55.

⁷⁰ *Entretiens* II,26,3.

⁷¹ Pour une étude de cette formule stoïcienne, cf. Jean-Baptiste Gourinat, « "Suivre la nature" comme fin de l'éthique dans l'ancien stoïcisme », *Diotima* 33 (2005) pp. 143-156.

⁷² Stobée II,75,11-76,8 = LS 63 B, D. L. VII,87-89 = LS 63 C.

des représentations et de nous qui en comprenons l'usage. C'est pourquoi, à eux, manger, boire, dormir, se reproduire suffit, comme aussi tout le reste que chacun d'eux, suivant sa nature, accomplit; mais pour nous, à qui, en plus, a été donnée la faculté de comprendre, cela ne suffit plus. Mais si nous n'agissons pas comme il convient, d'une façon ordonnée et conforme à notre nature propre [ἀκολουθῶς τῇ ἐκάστου φύσει] et à notre constitution, nous ne pourrions plus atteindre notre fin personnelle. Car, pour les êtres dont les constitutions sont différentes, les actes [ἔργα] et les fins [τέλη] diffèrent également. Par conséquent, pour l'être dont la constitution est adaptée au seul usage, le simple usage suffit, quelle que soit la manière. Mais pour celui dont l'intelligence accompagne l'usage, pour lui, si la manière [τρόπον] requise ne s'ajoute, il n'atteindra jamais sa fin. Qu'en est-il pour les animaux? Dieu constitue chacun d'eux suivant sa destination : l'un pour servir de nourriture, l'autre pour être utilisé aux champs, celui-ci pour fournir du fromage, celui-là pour quelque usage du même genre. Pour toutes ces fonctions, qu'est-il besoin d'être capable de comprendre les représentations et de pouvoir les discerner? L'homme, au contraire, il l'a introduit ici-bas pour le contempler Lui et ses œuvres, et non seulement pour les contempler, mais encore pour les interpréter. Aussi, est-il honteux pour l'homme de commencer et d'aboutir là où commencent également et aboutissent les êtres sans raison. Mais plutôt doit-il commencer là où ils commencent et aboutir où aboutit également pour nous la nature. Or elle aboutit à la contemplation [θεωρίαν], à l'intelligence [παρακολούθησιν], à une manière de vivre en harmonie avec la nature [σύμφωνον διεξαγωγὴν τῇ φύσει]. Veillez donc à ne pas mourir sans avoir contemplé toutes ces réalités⁷³.

Comment peut-on vivre selon notre nature (*kata phusin*) sans d'abord la connaître? Et une fois que nous avons découvert que notre nature propre est la raison, comment peut-on vivre selon la nature sans une éducation logique? Thomas Benatouïl⁷⁴ a raison de résumer la fonction de la philosophie d'Épictète comme l'insertion consciente de l'individu dans le monde. Comme il le souligne également, on ne peut réduire le travail philosophique qu'à l'éthique.

Pourquoi alors disons-nous que nous avons tort d'attribuer à Épictète et aux autres stoïciens tardifs la réputation de ne s'intéresser qu'à l'éthique? C'est justement parce que la philosophie exige une conversion complète, c'est-à-dire un changement de conception du monde, un changement dans la manière de penser et un changement dans la manière d'agir, supposant que l'ancienne est mauvaise et que la nouvelle est bonne⁷⁵. Jonathan

⁷³ *Entretiens* I,6,12-22 = LS 63 E.

⁷⁴ Thomas Benatouïl, *Les Stoïciens III*, Paris : Belles Lettres, 2009, p. 133.

⁷⁵ Voir la définition de Nock reproduite au chapitre 1, p. 14.

Barnes⁷⁶ a montré que ce que l'on interprète aujourd'hui comme le rejet de la logique par les stoïciens de l'époque impériale n'est pas aussi évident qu'on le pense généralement. Comme nous l'avons déjà remarqué⁷⁷, Épicète a rejeté l'abus de logique, mais non la logique elle-même. De même, peut-on oublier les *Questions naturelles* de Sénèque, exposé stoïcien spécifiquement physique s'il en est un⁷⁸? Mais trop de disciples se contentaient de logique et de physique. Ces domaines peuvent être étudiés puis retransmis, même sans réelle conviction, puisqu'ils demeurent au niveau théorétique. La transformation de l'action concrète, elle, est un travail beaucoup plus difficile à feindre de façon constante. Le mode de vie stoïcien n'est pas une condition suffisante à la conversion philosophique, mais il en est une condition nécessaire. Ajoutez-y un apprentissage sur la physique et une éducation logique et vous avez finalement un produit du stoïcisme. C'est ce que veut dire Épicète lorsqu'il demande à voir un homme modelé par l'enseignement stoïcien⁷⁹.

L'*elenchos*, tel qu'Épicète le perçoit chez Socrate, permet justement d'allier la transformation éthique, physique et logique. En effet, puisqu'il s'appuie sur des prénotions naturelles, l'*elenchos* permet à l'interlocuteur de se rapprocher de sa véritable nature. Avant la réfutation, celui-ci croyait vouloir être riche, alors qu'après, il découvre que son plus profond désir est d'être bon. L'*elenchos* permet aussi une transformation logique puisqu'il met à jour nos contradictions inconscientes. Pour améliorer sa raison, encore faut-il savoir qu'on pense mal. Finalement, en vertu de l'intellectualisme moral

⁷⁶ Jonathan Barnes, *Logic and the imperial Stoa*, *op. cit.*; « Grammaire, rhétorique, épistémologie et dialectique » dans Jean-Baptiste Gourinat et Jonathan Barnes (dir.), *Lire les stoïciens*, *op. cit.*, pp. 135-149.

⁷⁷ Cf. p. 111.

⁷⁸ Pour la place de la physique dans le stoïcisme impérial, voir Keimpe Algra, « Cosmologie et théologie », dans Jean-Baptiste Gourinat et Jonathan Barnes (dir.), *op. cit.*, pp. 151-169.

⁷⁹ Cf., p. 20.

des stoïciens, la rectitude du désir (physique) et du jugement (logique) sont nécessaires à la rectitude de l'action (éthique). Cependant, si les exercices éthiques (ce que Hadot appelle de exercices spirituels) sont nécessaires en plus de l'*elenchos*, c'est parce que le désir et le jugement droits ne suffisent pas pour l'action droite. Comme l'écrit Épicète :

Quel remède pouvons-nous donc trouver contre une habitude? L'habitude contraire. Tu entends les gens sans éducation philosophique qui disent : « Le malheureux! il a péri; son père en est mort; sa mère aussi! Il a été frappé, encore à la fleur de l'âge, et sur une terre étrangère! » Écoute les raisons contraires, détourne-toi de ces propos, oppose à une habitude l'habitude contraire. Contre les raisonnements sophistiques, il faut se servir des raisonnements logiques, s'exercer en ces raisonnements et se familiariser avec eux; contre la séduction des objets, il faut user des prénotions claires, bien nettes [πρὸς τὰς τῶν πραγμάτων πιθανότητας τὰς προλήψεις ἐναργεῖς ἐσμηγμένας], et les avoir toujours sous la main⁸⁰.

L'humain prend des habitudes et pour les corriger, il ne suffit pas de savoir ce qu'on doit faire, il faut aussi s'y entraîner.

4. Conclusion

En suivant la piste du protreptique, nous avons vu que la philosophie stoïcienne qu'on retrouve dans les textes d'Épicète exige une forme de conversion. Bien sûr, cette philosophie exige une transformation de l'action du disciple : devenir stoïcien suppose changer notre façon de vivre. Mais c'est aussi bien plus que cela. Devenir stoïcien, c'est adopter une certaine vision du monde et de notre rôle dans ce monde. Devenir stoïcien c'est aussi transformer notre façon de raisonner pour être en conformité avec la raison de la nature (*phusis*).

Comme nous l'avons vu, cette conversion que doit provoquer le discours protreptique était déjà le but visé par Socrate. Lorsqu'il discutait avec ses concitoyens, il ne cherchait pas simplement à développer un savoir théorique sur le juste ou le bien, mais surtout à

⁸⁰ *Entretiens*, I,27,6

transformer son interlocuteur pour le rendre meilleur. Pour Socrate, même la transformation de l'État devait passer d'abord par la transformation de chacun de ses membres⁸¹. C'est entre autres cette dimension pratique et existentielle de la philosophie que des stoïciens comme Épictète ont récupérée de l'enseignement de Socrate. Ainsi, même si nous nous sommes limité aux textes d'Épictète, nous pouvons penser que ce modèle philosophique de la conversion était bien plus répandu parmi les philosophes, puisqu'il était au centre de la pratique d'un des personnages les plus influents de l'Antiquité philosophique, à savoir Socrate.

⁸¹ A.-J. Festugière, *Les trois « protreptiques » de Platon. op. cit.*, p. 40.

CONCLUSION

1. Retour sur les hypothèses de départ et la méthode de recherche

Dans les pages précédentes, nous avons cherché à mieux comprendre une expression utilisée par certains commentateurs contemporains du stoïcisme impérial, celle de conversion philosophique. Nous nous sommes demandé si une telle expression était justifiée. Pour répondre à cette question, il nous a fallu emprunter une voie généalogique, c'est-à-dire chercher les réponses à rebours d'un point de vue chronologique. Nous avons dû mieux comprendre ce que nos contemporains entendaient par là (1^{ère} partie) puis, nous avons dû vérifier dans les textes stoïciens si une telle conception s'y trouvait bel et bien (2^e partie). Notre recherche nous a conduit à un certain nombre de résultats intéressants, mais parfois aussi problématiques.

1.1 1^{ère} Partie : La conversion selon nos contemporains

1.1.1 Essai d'une définition de la conversion

Dans un premier temps, il nous a fallu analyser de façon précise le concept de conversion tel que nos contemporains pouvaient le comprendre et nous avons été conduits à des résultats intéressants. Tout d'abord, nous avons formulé et analysé une définition de la conversion (qu'elle soit philosophique ou religieuse) en nous appuyant

sur les travaux de chercheurs contemporains, dont principalement ceux de A. D. Nock. En fait, à notre grande surprise, nous avons découvert que ce concept faisait l'objet de peu d'études spécialisées. Il nous a donc fallu tirer le maximum des analyses de Nock. Nous avons vu que la conversion est d'abord et avant tout un processus qui réalise un passage d'un état négatif à un autre positif. Ce processus a pour matière le soi qui en ressort transformé. Il est aussi une épreuve puisque celui qui veut se convertir doit quitter l'état qu'il connaît pour en adopter un autre qu'il ne connaît pas encore. Mais il ne suffit pas de vouloir se convertir pour que la transformation ait lieu. Il faut réaliser un travail, qui peut varier en étendue et en intensité selon les contextes de conversion, afin de devenir un meilleur sujet. Bref, se convertir, c'est choisir de mener une meilleure vie après qu'on ait reconnu que nous ne menions pas une vie digne d'être vécue.

Ensuite, en nous appuyant sur les travaux entrepris par A. D. Nock, nous avons remarqué que plusieurs indices portent à croire que le concept de conversion tel que nos contemporains l'emploient aujourd'hui provient d'abord de l'univers philosophique préchrétien et non de l'univers religieux. En fait, nous avons remarqué que dans l'Antiquité un certain type de discours, le protreptique, s'était développé spécifiquement dans le but de convertir des sujets à certaines pratiques. Le style était explicitement pratiqué afin d'obtenir le résultat escompté.

1.1.2 La conversion selon Pierre Hadot et Michel Foucault

Nous avons noté que peu d'auteurs contemporains font l'étude de la conversion. Parmi les plus récents, nous avons souligné l'importance de Pierre Hadot et de Michel Foucault. Ces deux auteurs sont intéressants surtout parce qu'ils ont directement débattu de la nature de la conversion à l'époque du stoïcisme impérial. Hadot est le premier des deux à

avoir remarqué que la philosophie stoïcienne, mais aussi selon lui presque toute la philosophie antique, impliquait une forme de conversion. Il a aussi insisté pour souligner que les philosophes de l'Antiquité employaient certains mots en particulier pour désigner la conversion. Tout d'abord, *epistrophè*, désignant le mouvement de retour à l'origine présent dans la conversion. Quand le disciple se convertit à la philosophie, il ne choisit pas à strictement parler un nouveau mode de vie, mais plutôt celui qu'il aurait dû adopter dès le départ s'il n'avait pas emprunté une mauvaise voie sous l'influence des préoccupations de la vie quotidienne. Ensuite, *metanoia*, désignant le mouvement de repentir et de renaissance qui constitue la seconde dimension de la conversion. Mais surtout, le rôle majeur qu'a joué Pierre Hadot dans l'étude de la conversion est le développement du concept d'*exercice spirituel*. Dans la mesure où la conversion implique un processus de transformation de soi, il doit y avoir des exercices permettant de réaliser cette transformation. C'est le rôle que jouent les exercices spirituels.

Nous avons cependant remarqué que cette analyse de Hadot comportait un certain nombre de limites. D'abord, elle semble reléguer au second plan le discours philosophique au profit des pratiques. En fait, le discours philosophique semble absorbé par le concept d'exercices spirituels : le discours du philosophe n'est rien d'autre qu'un outil permettant la transformation souhaitée. Peu importe si nous sommes stoïciens, épicuriens ou cyniques, nous pratiquons tous les mêmes exercices et c'est là l'essentiel. Ce problème nous conduit au suivant, celui concernant le rôle de la rationalité philosophique. En effet, si tous les discours philosophiques sont équivalents sous l'angle de l'exercice spirituel, s'ils ne sont évalués qu'en fonction de leurs effets existentiels, que reste-t-il de la philosophie comme activité rationnelle de recherche de la vérité? Sous cet

angle, la philosophie ressemble davantage à un pèlerinage qu'à une démarche scientifique et cela peut poser problème pour comprendre un bon nombre d'écoles philosophiques anciennes, particulièrement le stoïcisme.

Nous avons vu ensuite que Foucault, quant à lui, adhère aussi globalement à cette conception de la conversion comme *epistrophè* et *metanoia*, même si elle est inadéquate selon lui pour comprendre ce phénomène tel qu'il se présente aux deux premiers siècles de notre ère. Dans le cadre de son *Histoire de la sexualité*, Foucault affirme qu'à cette période, toute la société gréco-romaine est marquée par le souci de soi. Ce dernier donne une orientation particulière à la conversion, c'est alors la conversion à soi. Ce travail repose sur un ensemble de pratiques, les techniques de soi. Il ne s'agit donc plus d'exercices spirituels dont la visée serait une forme d'abandon à l'ordre du monde, mais de techniques, c'est-à-dire des outils au service de l'objectif de constitution de soi du sujet. Cette conversion n'est donc pas seulement l'union d'un retour à une origine perdue (*epistrophè*) et d'une renaissance (*metanoia*). Elle est surtout une conversion à soi (*epistrophè eis heauton*).

Nous avons remarqué que cette interprétation de Foucault faisait aussi face à certaines limites. Tout d'abord, dans son analyse de la subjectivité ancienne, Foucault évacue presque complètement la dimension rationnelle du sujet. Le philosophe ancien, surtout s'il est stoïcien, se conçoit d'abord et avant comme un être rationnel. La constitution de soi devrait donc se réaliser en respectant cette dimension fondamentale, mais Foucault ne réussit pas à en rendre compte adéquatement. Ce constat nous conduit au point suivant. Si le sujet (philosophe) ancien se conçoit comme un être rationnel, il n'est pas libre de se constituer n'importe comment. La constitution de soi ne peut donc pas être *stricto sensu*

une éthopoiétique comme l'affirme Foucault. Le philosophe ne se constitue pas selon un projet personnel, mais bien selon les normes de la raison telles qu'il les conçoit. Finalement, l'évacuation de la dimension rationnelle du sujet entraîne avec elle le projet scientifique des philosophes, surtout des stoïciens. Si les philosophes cherchent d'abord à se constituer, comment comprendre la quête scientifique parfois désintéressée des stoïciens?

Ainsi, malgré leur intérêt apparent pour notre recherche, les interprétations de Foucault et de Hadot n'étaient pas satisfaisantes pour notre recherche. Nous avons donc dû partir non pas des points de tension entre les deux, mais des thèses partagées afin d'appuyer notre réflexion sur des fondements plus solides. Or, tous deux s'entendent pour affirmer qu'il existe un lexique pour désigner la conversion dans les textes anciens. Nous avons donc dû quitter les auteurs contemporains pour plonger dans les œuvres stoïciennes et vérifier si ce lexique est bel et bien présent et s'il désigne bel et bien la conversion.

1.2 2^e partie : la conversion dans les textes stoïciens

1.2.1 La déception de l'enquête lexicographique

Si Foucault et Hadot étaient en désaccord sur la manière de comprendre la conversion antique, ils tombaient cependant d'accord pour reconnaître qu'elle était désignée dans le monde grec par le mot *epistrophè* et dans le monde latin par le mot *conversio*. Or, une étude rigoureuse des textes stoïciens nous montre qu'il n'y a aucune raison pour retenir ces mots comme des traductions de ce que nous appelons « conversion ». En effet, *epistrophè* est un mot qui possède une grande variété de significations. Lorsqu'on fait la recension de chacune de ses occurrences dans les textes d'Épictète et de Marc Aurèle, on

s'aperçoit que seuls quelques cas s'apparentent à ce que nous appelons une conversion. Dans l'œuvre de Sénèque, *conversio* joue un rôle semblable.

Bref, à la fin du chapitre 3, nous nous sommes retrouvés dans une situation plutôt décevante. En effet, les deux auteurs contemporains que nous avons retenus pour notre étude du phénomène de la conversion stoïcienne nous ont guidés dans une direction infructueuse. En effet, ni leur interprétation philosophique ni leurs arguments lexicographiques ne nous ont permis de savoir si le phénomène de la conversion philosophique stoïcienne existe, encore moins d'en approfondir la compréhension.

1.2.2 *Mise au point concernant Hadot et Foucault*

Bien sûr, à ce stade de notre enquête, il peut sembler au lecteur que nous n'accordons plus aucune valeur aux œuvres de Pierre Hadot et de Michel Foucault. Il est donc important de faire une mise au point. Dans le cadre de notre étude qui se limite au phénomène de la conversion dans le stoïcisme impérial, les analyses de Hadot et de Foucault se sont révélées être plus faibles qu'elles ne semblaient au départ. Cependant, ces résultats ne peuvent affaiblir l'ensemble de leurs projets philosophiques respectifs, ni amoindrir leur apport à l'histoire de la philosophie. En effet, si le concept d'exercice spirituel est insuffisant en lui-même pour expliquer le processus de conversion philosophique, il n'en a pas moins été un outil très utile pour relire les textes anciens dans une perspective davantage existentielle. Alors qu'il y a une tradition qui semble évacuer la dimension existentielle de la philosophie (qui a pour but la mise en œuvre d'une vie bonne) au profit de sa dimension strictement intellectuelle (qui a pour but l'élaboration de systèmes philosophiques), Hadot nous a rappelé qu'il existe plusieurs raisons de ne pas souscrire à une telle tentation. Même si la philosophie ne peut se réduire aux exercices

spirituels, cela ne signifie pas que ces exercices ne jouent pas un rôle important en philosophie.

Pour sa part, Foucault a bien montré que la subjectivité a une histoire et qu'à chaque forme de subjectivité est associée toute une technologie permettant de la constituer dans chaque individu. Bien sûr, la forme de la subjectivité ancienne qu'il a dégagée est peut-être incomplète, mais cela ne doit pas nous conduire à rejeter l'approche philosophique de Foucault. Cela doit plutôt nous pousser à reprendre sa recherche pour en affiner les résultats.

1.2.3 *La clé : la tradition socratique*

À la fin du chapitre 3, nous étions donc dans une impasse, résultat d'une méthodologie généalogique qui avait pour origine les analyses de Foucault et de Hadot. Il nous a donc fallu quitter cette méthode généalogique et reprendre notre étude en cherchant les réponses dans les origines de la tradition stoïcienne plutôt que dans ses influences futures. Pour y arriver, nous avons suivi une piste que nous avons évoquée au premier chapitre, c'est-à-dire la tradition protreptique bien antérieure au stoïcisme impérial. Grâce aux analyses de A. A. Long exposées dans son *Epictetus*, nous avons découvert que le protreptique d'Épictète s'appuyait sur le modèle socratique. En effet, ce philosophe stoïcien s'est grandement inspiré de l'examen réfutatif de Socrate (*elenchos*) dans sa pratique pédagogique. Pour inciter ses disciples à vivre une vie authentiquement philosophique, Épictète pratiquait la réfutation pour mettre à jour leurs contradictions avec les prénotions qui sont en eux.

Bien que cette pratique semble être caractéristique d'Épictète, on ne doit pas en conclure qu'il a travesti sa tradition stoïcienne afin de se rapprocher de Socrate. En effet,

dès ses origines, le stoïcisme se situe dans la plus pure tradition socratique. Les premiers stoïciens n'ont pas l'impression d'aller contre Socrate, mais plutôt d'en suivre l'esprit. Bien sûr, Épictète devra attribuer à Socrate les prénotions stoïciennes afin que la réfutation ne conduise pas seulement à un constat négatif (conscience de la contradiction avec soi-même), mais qu'elle conduise surtout aux dogmes stoïciens. Ainsi, le type de conversion exigée par Épictète n'est pas nécessairement l'embryon de la future conversion chrétienne, mais pour notre connaissance de l'histoire de la philosophie, il est bien davantage l'expression de la pérennité de l'enseignement socratique. Alors qu'une méthodologie trop généalogique cherche dans le stoïcisme impérial les germes de la conversion chrétienne (au prix de lourds contresens comme nous l'avons vu), une méthode chronologique voit plutôt dans le stoïcisme impérial une école en accord avec les fondements de sa tradition. Épictète n'est peut-être pas le stoïcien qui prend ses distances vis-à-vis une tradition trop scolaire comme on le pense souvent. Il est plus probablement un stoïcien désireux de revenir aux sources de son école, c'est-à-dire à l'invitation d'une conversion à une vie plus cohérente et donc plus heureuse.

2. Évaluation des résultats

2.1 Les résultats

Au terme de cette enquête, nous pouvons tirer un certain nombre de conclusions. D'abord, nous avons montré qu'il y a une forme de conversion philosophique exigée par le stoïcisme d'Épictète. Nous avons montré qu'une méthode généalogique inspirée par les analyses de Hadot et de Foucault pouvait nous confronter à des problèmes difficiles à surmonter. Principalement, nous avons montré qu'une interprétation qui s'appuie sur les

mots *epistrophè* et *conversio* était très limitée voire même en partie erronée. Nous avons cependant montré qu'une méthodologie chronologique, c'est-à-dire qui cherche les réponses en amont, est beaucoup plus fructueuse. En effet, notre analyse nous conduit à lire Épictète en accord avec sa tradition stoïcienne et dans la continuité de l'enseignement d'un des philosophes les plus marquants de l'Antiquité. De cette manière, nous avons réussi à prendre nos distances vis-à-vis l'interprétation chrétienne de la conversion et nous avons réussi à nous libérer d'une approche lexicale trop étroite. Plutôt que de chercher les mots qui désignent la conversion, nous avons cherché les clés dans la philosophie stoïcienne elle-même qui permettent d'y voir une exigence de conversion.

2.2 Les limites

Il est aussi important de reconnaître les limites de notre étude. Tout d'abord, nous avons analysé le phénomène de la conversion dans le but de mieux comprendre sa présence et son rôle dans la philosophie stoïcienne. En aucun cas nous ne pouvons élargir nos conclusions aux autres écoles philosophiques. En effet, nous avons fondé notre analyse sur la filiation existant entre Épictète et Socrate. Or, nous avons déjà souligné au chapitre 4 que certaines écoles philosophiques rejettent le modèle socratique. C'est entre autres le cas de l'épicurisme. Ainsi, nous n'avons aucune raison d'affirmer ou de nier qu'il y aurait par exemple une conversion épicurienne et une conversion sceptique. La démonstration est encore entièrement à faire.

Nos analyses permettent aussi de ne tirer que des conclusions très générales à l'égard du stoïcisme antérieur à Épictète. En effet, nous avons montré que l'ancien stoïcisme est compatible avec une exigence de conversion inspirée de Socrate. Cependant, nous n'avons pas pu montrer qu'une telle exigence existe bel et bien. Cette situation est le

résultat des sources très fragmentaires du stoïcisme ancien. Ces sources nous instruisent surtout à l'égard de la logique et de la physique stoïciennes. Cependant, concernant l'éthique et la pratique pédagogique, nous n'avons que peu de témoignages nous permettant d'affirmer avec assurance que Chrysippe, par exemple, exige que ses disciples se convertissent à la philosophie, bien qu'il soit raisonnable de croire qu'il le faisait.

BIBLIOGRAPHIE

1. Éditions utilisées des textes anciens

DIOGÈNE LAËRCE. *Vies et doctrines des philosophes illustres*. Traduit sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé. Paris : LGF, 1999.

ÉPICTÈTE. *Entretiens*. Traduit par J. Souilhé. Paris : Gallimard, 1993.

_____. *Manuel*. Traduit par Pierre Hadot. Paris : LGF, 2000.

_____. *Discourses. The Encheiridion. Fragments* (2 vol.). Traduit par W. A. Oldfather. Cambridge/London : Harvard University Press, 2000 [1^{ère} édition : 1925-1928].

MARC-AURÈLE. *Écrits pour lui-même (Livre I)*. Traduit par Pierre Hadot. Paris : Belles Lettres, 2002 [1^{ère} édition : 1998].

SÉNÈQUE. *Entretiens. Lettres à Lucilius*. Traduit par René Waltz, A. Bourgery, François Préchac et Henri Noblot [traduction revue par Paul Veyne]. Paris : Robert Laffont, 1993.

_____. *Epistles* (3 vol.). Traduit par Richard M. Gummere. Cambridge/London : Harvard University Press, 2001-2006 [1^{ère} édition : 1917-1925].

_____. *Moral Essays* (3 vol.). Traduit par John W. Basore. Cambridge/London : Harvard University Press, 2003-2006 [1^{ère} édition : 1928-1935].

PLATON. *Œuvres complètes*. Traduit sous la direction de Luc Brisson. Paris : Flammarion, 2008.

COLLECTIF. *Les stoiciens* (2 vol.). Traduit par Émile Bréhier. Paris : Gallimard, 1997.

LONG, Anthony A. et David SEDLEY. *Les philosophes hellénistiques* (3 vol.). Paris : Flammarion, 2001.

2. Bibliographie des auteurs contemporains

AHBEL-RAPPE, Sara et Rachana KAMTEKAR (dir.). *A Companion to Socrates*. Chichester : Wiley-Blackwell, 2009.

ALGRA, Keimpe. « Cosmologie et théologie. » dans GOURINAT, Jean-Baptiste et Jonathan BARNES (dir.). *Lire les stoiciens*. Paris : PUF, 2009, pp. 151-169.

- ANTONACCIO, Maria. « Contemporary Forms of Askesis and the Return of Spiritual Exercises. » *Annual of the Society of Christian Ethics* 18 (1998) : pp. 69-92.
- AUBIN, Paul. *Le problème de la conversion*. Paris : Beauchesne, 1963.
- BARNES, Jonathan. *Logic and the Imperial Stoa*. New York : Brill, 1997.
- _____, « Grammaire, rhétorique, épistémologie et dialectique. » dans GOURINAT, Jean-Baptiste et Jonathan BARNES (dir.). *Lire les stoïciens*. Paris : PUF, 2009, pp. 135-149.
- BENATOUIL, Thomas. « La vertu, le bonheur et la nature. » dans GOURINAT, Jean-Baptiste et Jonathan BARNES (dir.). *Lire les stoïciens*. Paris : PUF, 2009, pp. 99-114.
- _____. *Les Stoïciens III*. Paris : Belles Lettres, 2009.
- BLAKELEY, Donald, « The Art of Living: Pierre Hadot's Rejection of Plotinian Mysticism. » *International Philosophical Quarterly* 43 (2003): pp. 407-422.
- BRENNAN, Tad. « Socrates and Epictetus. » dans AHBEL-RAPPE, Sara et Rachana KAMTEKAR (dir.). *A Companion to Socrates*. Chichester : Wiley-Blackwell, 2009, pp. 285-298.
- BRICKHOUSE, Thomas C. et Nicholas D. SMITH. *Plato's Socrates*. New York : Oxford University Press, 1994.
- BROWN, Eric. « Socrates in the Stoa. » dans AHBEL-RAPPE, Sara et Rachana KAMTEKAR (dir.). *A Companion to Socrates*. Chichester : Wiley-Blackwell, 2009, p. 275-284.
- DAVIDSON, Arnold I. « Spiritual Exercises and Ancient Philosophy : An Introduction to Pierre Hadot. » *Critical inquiry* 16, (1990) : pp. 475-482.
- _____, « Ethics as Ascetics : Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought. » dans GUTTING, Gary (dir.). *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge : Cambridge University Press, 2005, pp. 123-148.
- DÉCOBERT, Christian. « La conversion comme aversion. » *Archives de sciences sociales des religions* 104 (1998) : pp. 33-60.
- DORION, Louis-André. « La subversion de l'"elenchos" juridique dans l'"Apologie de Socrate". » *Revue philosophique de Louvain* 88 (1990) : pp. 311-344.
- DREYFUS, Hubert et Paul RABINOW. *Michel Foucault, un parcours philosophique*. Paris : Gallimard, 1984.
- ÉRIBON, Didier. *Michel Foucault*. Paris : Flammarion, 1991.
- FESTUGIÈRE, A.-J. *Les trois « protreptiques » de Platon*. Paris: Vrin, 1973.
- FLYNN, Thomas. « Philosophy As a Way of Life : Foucault and Hadot. » *Philosophy and Social Criticism* 31, (2005) : pp. 609-622.
- FOUCAULT, Michel. *La volonté de savoir*. Paris : Gallimard, 1976.
- _____. *L'usage des plaisirs*. Paris : Gallimard, 1984.
- _____. *Le souci de soi*. Paris : Gallimard, 1984.

- _____. « L'écriture de soi. » dans *Dits et écrits II, 1975-1988*. Paris : Gallimard, 2001, pp. 1234-1249.
- _____. « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. » dans *Dits et écrits II : 1975-1988*. Paris : Gallimard, 2001, p. 1527-1548.
- _____. « La "Gouvernementalité". » dans *Dits et écrits II : 1976-1988*. Paris : Gallimard, 2001, pp. 635-657.
- _____. « Subjectivité et vérité. » dans *Dits et écrits II : 1976-1988*. Paris : Gallimard, 2001, pp. 1032-1037.
- _____. *L'herméneutique du sujet*. Paris : Gallimard/Seuil, 2001.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *Les dialogues de Platon*. Paris : PUF, 1947.
- GUTTING, Gary (dir.). *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge : Cambridge University Press, 2005.
- GOURINAT, Jean-Baptiste. « "Suivre la nature" comme fin de l'éthique dans l'ancien stoïcisme. » *Diotima* 33 (2005) : pp. 143-156.
- GOURINAT, Jean-Baptiste et Jonathan BARNES (dir.). *Lire les stoïciens*. Paris : PUF, 2009.
- GRIMAL, Pierre. « Anatomie d'une conversion. » *Augustinus* 32 (1987) : pp. 73-78.
- GROS, Frédéric (dir.), *Foucault : le courage de la vérité*, Paris : PUF, 2002.
- GROS, Frédéric et Carlos LÉVY. *Foucault et la philosophie antique*. Actes du colloque international tenu les 21-22 juin 2001. Paris : Kimé, 2003.
- HADOT, Pierre. « Epistrophe et metanoia sans l'histoire de la philosophie. » dans *Actes du XIème congrès international de philosophie* (Bruxelles, 20-26 août 1953) vol. XII, 1953, pp. 31-36.
- _____. « Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité. » *Museum Helveticum* 36 (1979) : pp. 202-223.
- _____. « Philosophie, discours philosophique, et divisions de la philosophie chez les stoïciens. » *Revue internationale de philosophie* 45 (1991) : pp. 205-219.
- _____. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris : Albin Michel, 2002.
- _____. *La philosophie comme manière de vivre*, Paris : LGF, 2004.
- _____. *Introduction aux « Pensées » de Marc Aurèle*. Paris : LGF, 2005.
- _____. *Qu'est-ce que la philosophie antique?*. Paris : Gallimard, 1995.
- HANKEY, Wayne J. « Philosophy As Way of Life for Christians? Iamblichan and Porphyrian Reflections on Religion, Virtue, and Philosophy in Thomas Aquinas. » *Laval théologique et philosophique* 59, (2003) : pp. 193-224.
- HATTINGH, J. P. « Living One's Life as a Work of Art. » *South African Journal of Philosophy* 15, (1996) : pp. 60-72.
- IERODIAKONOU, Katerina. « The Stoic Division of Philosophy. » *Phronesis* 38 (1993) : pp. 57-74.

- JAMES, William. *The Varieties of Religious Experience*. New-York : Barnes & Noble, 2004.
- KING, Christopher S. « Wisdom, Moderation, and Elenchus in Plato's *Apology*. » *Metaphilosophy* 39 (2008) : pp. 345-362.
- LAKS, André. *Introduction à la « philosophie présocratique »*. Paris : PUF, 2006.
- LARIVÉE, Annie. « Un tournant dans l'histoire de la vérité ? Le souci de soi antique », *Critique* 58 (2002) : pp. 335-353.
- LONG, Anthony A. « Soul and Body in Stoicism. » *Phronesis* 27 (1982), pp. 34-57.
_____. *Epictetus*. Oxford : Oxford University Press, 2002.
- LOYOLA, Ignace de. *Exercices spirituels. Le testament*. Paris : Arléa, 2002.
- MACDONALD, Paul S. « Philosophical Conversion. » *Philosophy & Theology* 10 (1997) : pp. 303-327.
- NEHAMAS, Alexander. *The Art of Living : Socratic Reflections from Plato to Foucault*. Berkeley : University of California Press, 1998.
- NOCK, A. D. *Conversion : the Old and the New from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1998.
- NUSSBAUM, Martha Craven. *The Therapy of Desire : Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton : Princeton University Press, 1994.
- PRADEAU, Jean-François. « Le sujet ancien d'une éthique moderne. » dans GROS, Frédéric (dir.). *Foucault : le courage de la vérité*. Paris : PUF, 2002, pp. 131-154.
- SANDBACH, F. H. « Ennoia and ΠΟΛΗΨΙΣ in Stoic Theory of Knowledge. » *Classical Quarterly* 24 (1930) : pp. 44-51.
- SELLARS, John. *The Art of Living : The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*. Aldershot : Ashgate Publishing, 2003.
- TARRANT, Harold. « Socratic method and Socratic truth. » dans AHBEL-RAPPE, Sara et Rachana KAMTEKAR (dir.). *A Companion to Socrates*. Chichester : Wiley-Blackwell, 2009, pp. 254-272.
- TAYLOR, Charles. *Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne*. Montréal : Boréal, 2003.
- VAN DER MEEREN, Sophie. « Le protreptique en philosophie : essai de définition d'un genre. » *Revue des études grecques* 115 (2002) : pp. 591-621.
- VEGETTI, Mario. « Foucault et les Anciens. » *Critique* 42 (1986) : pp. 925-932.
- VERNANT, Jean-Pierre. *L'individu, la mort, l'amour*. Paris : Gallimard, 1989.
- VEYNE, Paul. « Préface. » dans SÉNÈQUE. *Entretiens. Lettres à Lucilius*. Paris : Robert Laffont, 1993, pp. VII-CLXXI.
- VLASTOS, Gregory. « The Socratic Elenchus. » dans *Socratic Studies*. Cambridge : Cambridge University Press, 1994, pp. 1-37.

_____. « Socrates' disavowal of knowledge. » dans *Socratic Studies. Socratic Studies*, Cambridge : Cambridge University Press, 1994, pp. 39-66.

VOELKE, André-Jean. *L'idée de volonté dans le stoïcisme*. Paris: PUF, 1973.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophique*. Paris : Gallimard, 1972.